Epikur und Stoa bei Horaz.

Inaugural-Dissertation
zur
Erlangung der Doktorwürde
der Hohen Philosophischen Fakultät
der
Albert Ludwigs-Universität Freiburg i. Br.
vorgelegt
von

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

Paul Kohler.

Greifswald
Druck von Julius Abel
1911.

Referent: Geh. Hofrat Professor Dr. Bernhard Schmidt.

Meinen Eltern

aus Liebe und Dankbarkeit.

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545323_0096

Einleitung.

Das Verfahren der Römer in der Aneignung griechischer Philosophie ist als Eklektizismus im allgemeinen völlig gekennzeichnet. Die Schriftsteller jedoch, die hierbei in Betracht kommen, sind mit Rücksicht auf ihre besondere Tendenz zu scheiden in solche, die bei der Wiedergabe griechischer Philosopheme den Zweck verfolgten, diese dem Verständnis ihrer Landsleute näher zu bringen und ihr Interesse daran zu fördern, wie Cicero und andere, und in solche, die in dem Bestreben, sich eine festgegründete Lebens- und Weltanschauung zu erwerben, aus den verschiedenen Systemen, zum Teil nicht ohne eigene, jedoch vielfach unwesentliche Modifikationen willkürlich die ihnen zusagenden Sätze herausgriffen; dabei mochten sie sich denn, der individuellen Geschmacksrichtung folgend, einem bestimmten System etwas enger anschliessen. Jene hat daher die philosophiegeschichtliche Forschung in Folge der mangelhaften Überlieferung der Originalwerke gern als Quellen zur Ergänzung der Kenntnis der griechischen Systeme herangezogen, während sie diese ziemlich unbeachtet liess, um so mehr, als bei ihnen nicht selten Übereinstimmung der Anschauungen mit jenen popularisierenden Darstellungen stattfindet.

Zu dieser zweiten Gruppe von Eklektikern gehört Horaz. Er ist neben vielen anderen vorwiegend einer jener „grösstenteils unselbständigen Anhänger, die der Epikureismus in römischer Zeit fand".[1])

1) Vgl. Überweg-Heinze, Geschichte der Philosophie 10. Aufl. 1909 I S. 267.

Dieser Mangel einer Beteiligung an der philosophiegeschichtlichen Entwicklung beruht darauf, dass sie sich mit der Beurteilung der griechischen Lehren begnügt haben; denn diese fügt als blosser Akt der Billigung oder Missbilligung nichts zur Einsicht in das Wesen des Gegenstandes hinzu, sondern setzt diesen als bekannt, als fertig vorgestellt voraus und hat nur soweit Zweck, als der Gegenstand daraufhin geprüft wird, ob er einem dem Individuum zusagenden Zweck entspricht oder nicht entspricht.[1]) Letzterer ist bei Horaz offenbar nichts anderes als das mit Rücksicht auf die eigenen und die kulturellen Verhältnisse seiner Zeit von ihm erstrebte Ideal weiser Lebensführung.

Mag nun aber auch aus diesem Grunde die wissenschaftliche Betrachtung der philosophiegeschichtlichen Entwicklung derartige Persönlichkeiten von sich ausschliessen, so ist es doch immerhin historisch nicht uninteressant, einmal zu sehen, welche Stellung ein Schriftsteller, dessen wesentliche Bedeutung für uns gerade darin liegt, dass er uns ein getreues Spiegelbild vom Leben seiner Zeit, besonders von der geistigen Bewegung in der damaligen Gesellschaft, bietet, zu den beiden bedeutendsten Systemen aus der Zeit des Hellenismus eingenommen hat; und dies um so mehr, als wir sehen, dass das Urteil über griechische Philosophie, das gerade in jenem Kreise hochgebildeter Männer um Mäcenas das herrschende war, durch Horaz den literarischen Ausdruck fand.

I.

Subjektive und objektive Momente.

Die Betrachtung einer gegebenen Beurteilung kann eine zweifache sein, die psychologisch-entwicklungsgeschichtliche und die eigentlich philosophische, die kritische.[2]) Letztere,

1) Vgl. Windelband, Präludien 3. Aufl. S. 52 ff.
2) Windelband a. a. O. S. 58.

die den Wahrheitsgehalt der Beurteilungen nach den Prinzipien der allgemeinen Geltung zu untersuchen hat, ist in unserem Falle durch die Begrenzung ausgeschlossen; es bleibt somit nur die erstere. Darnach wird es denn unsere Aufgabe sein, die einzelnen bei Horaz auftretenden Beurteilungen als empirische Tatsachen festzustellen, zu beschreiben und sie als Produkte subjektiver und objektiver Bedingungen, individualpsychologischer und kulturgeschichtlicher Faktoren zu verstehen und zu erklären. Es würde jedoch zu weit führen, wollte man an jede einzeln aufgezeigte Beurteilung eine Betrachtung dieser Momente anknüpfen. Daher wird es zweckmässig sein, auf diese zunächst ganz allgemein einzugehen, zumal ja, wie bereits gesagt, eine Beurteilung nur dann Sinn für uns hat, wenn wir uns über die Bedingungen ihrer Entstehung, über das Milieu, aus der sie hervorgegangen ist, klar geworden sind.

Horaz begann seine literarische Tätigkeit frühestens um das Jahr 41. Der griechischen Philosophie widmete er sich während eines Aufenthaltes in Athen, wobei ihn ethische und erkenntnistheoretische Studien beschäftigen ep. II 2, 43ff:

> adiecere bonae paullo plus artis Athenae,
> scilicet ut vellem curvo dignoscere rectum
> atque inter silvas Academi quaerere verum.

Später wandte sich sein Interesse infolge des ernsten Strebens nach sittlicher Vervolkommnung fast ausschliesslich den ethischen Studien zu ep. I 1, 10ff:

> nunc itaque et versus et cetera ludicra pono;
> quid verum atque decens curo et rogo, et omnis in hoc sum;
> condo et conpono quae mox depromere possim.

Die Wirren des Bürgerkrieges, denen er sich rechtzeitig entzog, führten ihn zurück nach Rom, wo die Epoden und die erste Satirensammlung die nächsten poetischen Leistungen waren, mit denen er an die Öffentlichkeit trat. Durch sie wurde er im Kreise des Mäcenas bekannt und nach Verlauf einer Zeit in ihn eingeführt sat. I 6, 54ff:

nulla etenim mihi te fors obtulit; optimus olim
Vergilius, post hunc Varius dixere quid essem.
ut veni coram, singultim pauca locutus
(infans namque pudor prohibebat plura profari)
non ego me claro natum patre, non ego circum
me Satureiano vectari rura caballo,
sed quod eram narro, respondes, ut tuus est mos,
pauca; abeo, et revocas nono post mense iubesque
esse in amicorum numero.

sat. I 9, 48ff:

„non isto vivimus illic
quo tu rere modo: domus hac nec purior ullast
nec magis his aliena malis; nil mi officit, inquam,
ditior hic aut est quia doctior; est locus uni
cuique suus."

Und die Anschauungen dieser Männer, mit welchen ihn bald das Band inniger Freundschaft verknüpfte, haben die in ihm bereits vorhandene, durch die Lektüre des Lukrez wohl noch erhöhte Sympathie für die Lehre Epikurs mehr und mehr gesteigert. Das verlorene „Symposion" des Mäcenas, das eine gelehrte Unterhaltung jenes Kreises wiedergab[1]) und aller Wahrscheinlichkeit nach dem gleichbenannten Werke Epikurs gebildet war,[2]) würde uns, wenn erhalten, jedenfalls für die Anschauungen jener Männer eine wertvolle Quelle sein. Übrigens lassen Reste von Philodems Schriften[3]) und sonstige Notizen wenigstens das mit Sicherheit erkennen, dass ihnen gerade der Epikureismus Gegenstand eines ernsten Studiums war.

Einem Leben im Sinne des κῆπος konnte sich Horaz hingeben, als ihn Mäcenas durch Schenkung eines hübsch

1) Serv. zu Verg. Aen. VIII 310.

2) Vgl. Schanz, Gesch. der röm. Lit. in J. v. Müller's Handb. d. klass. Altertumsw. VIII 2, 1 3. Aufl. 1911 S. 20 Anm. 2; über Epikurs Symposion vgl. Usener, Epicurea S. 115ff.

3) Vgl. A. Körte, Rhein. Mus. 45 (1890) S. 172ff. und Heinze zu sat. I 2, 121.

gelegenen Gütchens im Digentiatale[1]) aller materiellen Sorgen überhob. In den einfachen Verhältnissen eines abgelegenen Landstädtchens aufgewachsen, fand er ohnedies das aufreibende Leben in der Grossstadt mit allen seinen Ansprüchen und Zerstreuungen wenig befriedigend; um so glücklicher fühlte er sich jetzt draussen auf seinem Sabinum, wo er das längstersehnte Ideal des „λάθε βιώσας" verwirklichen konnte.

Wie nahe sich das natürliche Empfinden des Dichters mit den Anschauungen Epikurs berührte, lehren auch andere Züge seines Wesens. Wir wissen, dass Epikur Autodidakt war. Keiner der herrschenden Schulmeinungen sich anschliessend, ging er selbständig seinen Weg, Andersdenkende kühl ignorierend.[2]) Ganz ähnlich klingt es, wenn Horaz sich vornimmt, das Studium der Philosophie zu betreiben als „nullius addictus iurare in verba magistri" (ep. I 1, 14). Dahin gehört auch seine entschiedene Ablehnung jeglicher Gemeinschaft mit den damaligen literarischen Cliquen, ebenso der selbstbewusste Verzicht auf die Anerkennung seines dichterischen Schaffens bei der Menge sat. I 4, 73/74:

> nec recito cuiquam nisi amicis, idque coactus,
> non ubivis coramve quibus libet.

sat. I 10, 36 ff:

> turgidus Alpinus iugulat dum Memnona dumque
> diffingit Rheni luteum caput, haec ego ludo,
> quae neque in aede sonent certantia iudice Tarpa
> nec redeant iterum atque iterum spectanda theatris.

sat. I 10, 74 ff:

> an tua demens
> vilibus in ludis dictari carmina malis?
> non ego: nam satis est equitem mihi plaudere, ut audax
> contemptis aliis explosa Arbuscula dixit.

---

1) Vgl. sat. II 6.

2) Vgl. Fr. A. Lange, Gesch. des Materialismus, 7. Aufl., S. 85.

ep. I 19, 35ff.:

scire velis, mea cur ingratus opuscula lector
laudet ametque domi, premat extra limen iniquus:
non ego ventosae plebis suffragia venor
inpensis cenarum et tritae munere vestis,
non ego nobilium scriptorum auditor et ultor
grammaticas ambire tribus et pulpita dignor.

c. II 16, 39ff.:

mihi parva rura et
spiritum Graiae tenuem Camenae
Parca non mendax dedit et malignum
spernere volgus.

ebenso das starke Unabhängigkeitsgefühl, mit welchem er selbst Mäcenas gegenüber die Freiheit sich zu wahren weiss (ep. I 7). Ähnlich steht es mit seinem Verhältnis zu den Griechen in Stoff und Form seiner literarischen Leistungen, in welchen uns „die menschliche und künstlerische Selbständigkeit des Dichters um so deutlicher entgegentritt, je vollständiger wir seine griechische Vorlage zu rekonstruieren vermögen.“ [1]) Überall zeigt sich das Gepräge eigenster, echt römischer Empfindung und erinnert so an einen ähnlichen Zug bei Epikur, der, so viel er auch schrieb, nie zu zitieren pflegte, während Chrysipps Schriften von Zitaten strotzten.[2])

Alle diese rein äusserlichen Momente, die auf eine gewisse Wesensverwandschaft hindeuten,[3]) dürfen zwar nicht unterschätzt werden. Entscheidender aber ist, dass die ganze Art, wie Horaz über Ziel und Wert des menschlichen Daseins denkt, dem Geiste des epikureischen βίος entgegenkommt. Dieses selbstzufriedene Behagen am eigenen Klein-

1) Heinze, Einleitung zu den Satiren S. XVIII. 3. Aufl. Berlin 1906.
2) Fr. A. Lange a. a. O. Vgl. damit sat. I 4, 13ff.:
Crispinus minimo me provocat: „accipe, si vis;
accipiam tabulas; detur nobis locus, hora,
custodes; videamus uter plus scribere possit.“
3) Auch caelebs (c. III 8, 1) kann man hierher rechnen.

leben, in dem Mommsen[1]) einen wesentlichen Teil der Weltanschauung des Horaz erkennt, spricht nur zu deutlich aus der häufig wiederkehrenden Empfehlung epikureischen Geniessens[2]) c. I 7, 15ff.:

Albus ut obscuro deterget nubila caelo
saepe Notus neque parturit imbris
perpetuo, sic tu sapiens finire memento
tristitiam vitaeque labores
molli, Plance, mero, seu te fulgentia signis
castra tenent seu densa tenebit
Tiburis umbra tui.

c. I 9, 13ff.:

quid sit futurum cras fuge quaerere et
quem fors dierum cumque dabit lucro
adpone, nec dulcis amores
sperne puer neque tu choreas,
donec virenti canities abest
morosa.

Us. Epic. fr. 490: ὁ τῆς αὔριον ἥκιστα δεόμενος ἥδιστα πρόσεισι πρὸς τὴν αὔριον.

1) Vgl. „Reden und Aufsätze“ S. 171. Akademische Festrede zum 24. Januar 1889.

2) Bemerkt sei hier, dass dementsprechend das Horazische „sapere“ (ebenso sapiens, sapientia) öfters nichts anderes bedeutet als „das Leben in diesem (epikureischen) Sinne geniessen“, als eben jene „ars fruendi“ (ep. I 4, 7); so jedenfalls auch in dem bekannten „sapere aude“ (ep. I 2, 40), was dadurch den Sinn erhält: Raffe dich auf, dein Leben weise zu geniessen. Vgl. die ganze Stelle ep. I 2, 35ff. mit Us. Epic. Spruchsamml. Wiener Stud. X S. 196 n. 64: ἀκολουθεῖν δεῖ τὸν παρὰ τῶν ἄλλων ἔπαινον αὐτόματον, ἡμᾶς δὲ γενέσθαι περὶ τὴν ἡμῶν ἰατρείαν.

Usener, Epicurea, fr. 204. γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι. δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτ' εἶναι. σὺ δὲ τῆς αὔριον οὐκ ὢν κύριος ἀναβάλλῃ τὸν καιρόν· ὁ δὲ πάντων βίος μελλησμῷ παραπόλλυται καὶ διὰ τοῦτο ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνῄσκει.

Bes. fr. 95: καὶ ἐν ταῖς ἐπιστολαῖς ἀντὶ τοῦ χαίρειν εὖ πράττειν καὶ σπουδαίως ζῆν (ἔγραφεν Ἐπίκουρος).

Siehe weiter Horaz c. II 11; c. III 8; c. IV 12; epod. 13.

c. I 11, 6ff.:

sapias, vina liques et spatio brevi
spem longam reseces. dum loquimur fugerit invida
aetas: carpe diem, quam minimum credula postero.

c. II 3:

Aequam memento rebus in arduis
servare mentem, non secus in bonis
ab insolenti temperatam
laetitia, moriture Delli,
seu maestus omni tempore vixeris,
seu te in remoto gramine per dies
festos reclinatum bearis
interiore nota Falerni.

c. III 29. 41ff.:

ille potens sui
laetusque deget, cui licet in diem
dixisse „vixi“: cras vel atra
nube polum pater occupato
vel sole puro; non tamen inritum
quodcumque retro est efficiet neque
diffinget infectumque reddet
quod fugiens semel hora vexit.

sat. II 6, 95ff.:

quo, bone, circa,
dum licet, in rebus iucundis vive beatus,
vive, memor quam sis aevi brevis.

ep. I 11, 22ff.:

tu quamcumque deus tibi fortunaverit horam
grata sume manu, neu dulcia differ in annum;
ut, quocumque loco fueris, vixisse libenter
te dicas.[1])

Nicht minder geht dieses Behagen auch aus der reizvollen Darstellung entsprechender Situation hervor, aus denen

1) Vgl. dazu Us. Epic. fr. 204, oben S. 11 Anm. 2.

man öfters die freudige Begeisterung herausfühlt, mit der er zu diesem Ideal aufblickte: c. I 38:

Persicos odi, puer, adparatus;
displicent nexae philyra coronae;
mitte sectari, rosa quo locorum
sera moretur.
simplici myrto nihil adlabores
sedulus, curo: neque te ministrum
dedecet myrtus neque me sub arta
vite bibentem.

c. I 1, 19ff.:

est qui nec veteris pocula Massici
nec partem solido demere de die
spernit, nunc viridi membra sub arbuto
stratus, nunc ad aquae lene caput sacrae.

vgl. Lucr. II 29:

cum tamen inter se prostrati in gramine molli
propter aquae rivum sub ramis arboris altae
non magnis opibus iucunde corpora curant,
praesertim cum tempestas adridet et anni
tempora conspergunt viridantis floribus herbas.

epod. II 23ff.:

libet iacere modo sub antiqua ilice,
modo in tenaci gramine:
labuntur altis interim ripis aquae,
queruntur in silvis aves,
frondesque lymphis obstrepunt manantibus,
somnos quod invitet levis.

c. II 3, 9ff.:

quo pinus ingens albaque populus
umbram hospitalem consociare amant
ramis? quid obliquo laborat
lympha fugax trepidare rivo?
huc vina et unguenta et nimium brevis
flores amoenae ferre iube rosae,
dum res et aetas et sororum
fila trium patiuntur atra.

c. II 11, 13ff.:

cur non sub alta vel platano vel hac
pinu iacentes sic temere et rosa
canos adorati capillos,
dum licet, Assyriaque nardo
potamus uncti?

ep. I 5, 7ff.:

iamdudum splendet focus et tibi munda supellex.
mitte levis spes et certamina divitiarum
et Moschi causam: cras nato Caesare festus
dat veniam somnumque dies; inpune licebit
aestivam sermone benigno tendere noctem.

Auch der Charakter des ganzen epikureischen Systems fiel bei Horaz entscheidend mit in die Wagschale. Gerade die ruhige, würdevolle Denkweise Epikurs, die in der Klarheit über die Ziele menschlichen Strebens und den Wert irdischer Güter sowie in der Selbstbefreiung von allen törichten Meinungen die Grundbedingungen wirklichen Lebensgenusses erkannte, gerade sie war es, die dem Lebenskünstler Horaz für das eigene Tun und Lassen eine zweckmässige Richtschnur gab und durch ihn zugleich den Eingang dieser Lehre bei andern Römern vermittelte.

Weit ungünstiger lagen in dieser Hinsicht die Verhältnisse beim Stoizismus. Schon die sich unschwer aufdrängende Wahrnehmung, dass hier die einzelnen Teile der Lehre vielfach ohne tieferen, organischen Zusammenhang nebeneinanderstanden,[1]) und dass in der weiteren Entwicklung des Systems die Ansichten der einzelnen Vertreter sehr voneinander abwichen, mochte den, der sich nach einer einheitlichen, festgegründeten Weltanschauung umsah, bedenklich machen; geradezu abstossen aber musste die pedantische Ablehnung der natürlichsten Zugeständnisse an die Wirklichkeit des Lebens, die paradoxe Willkür, die jeden Satz

1) Vgl. Windelband, Handb. der kl. Altertumswissenschaft, V 1, S. 183.

auf die Spitze trieb.[1]) Alles dies konnte ja wohl einem spekulativen Geiste Anlass geben, an der Ausgleichung der sich entgegenstehenden Lehren der Stoa und des Epikureismus seine Kraft zu versuchen. Demjenigen aber, der nur auf praktische Weisheit in den Fragen des Lebens bedacht war, sagten derartige Theorien ebendeshalb um so weniger zu; sie erschienen ihm, zumal dem Satiriker, als menschliche Schwäche, die seine spöttische Ader reizte.

Dazu kam, dass die stoische Lehre zu einer Zeit an Horaz herantrat, in der nach den jahrzehntelangen Bürgerkriegen die allgemeine Verwirrung und Unsicherheit der Verhältnisse den Drang nach sittlicher Lebenserneuerung hervorgerufen hatte. Um diesen zu stillen, suchte die Philosophie zur breiten Masse des Volkes zu gelangen, und zwar dieses Mal durch den Mund der Kyniker, die es gerade in dieser Zeit trotz allseitigen Spottes und Hohnes für ihre Aufgaben ansahen, den Bedürftigen die Tröstungen der Philosophie zu bringen.[2]) Auf der schon damals verfliessenden Grenze zwischen Stoa und Kynismus stehend, näherten sie sich diesem um so mehr, je tiefer das geistige Niveau der Volksschichten stand, mit denen sie es zu tun hatten. Mochte nun auch jeder verständige Epikureer, wie das bei der Übereinstimmung beider Systeme in manchen Punkten natürlich erscheint, vieles von dieser nur für das Verständnis der Ungebildeten mundgerecht gemachten stoischen Weisheit unterschreiben; dass für den vornehmen Kreis, dem Horaz angehörte, die lächerliche Seite dieser Propaganda im Vordergrund stand, ist leicht zu begreifen. Die oben erwähnten prinzipiellen Gegensätze und die in epikureischen Kreisen traditionelle Abneigung gegen die Stoa sind auch in dieser Hinsicht nicht ohne Wirkung geblieben. Das äussere Gebahren vollends und die anmassende Selbst-

1) Vgl. Heinze, Einleitung zu den Satiren, S. XV ff.

2) Vgl. Epictet, III 22, 27, ähnlich ja schon der platonische Sokrates, Plat. Apol. p. 29 D.

überhebung dieser Kapuziner bei aller Dürftigkeit ihres Wissens mussten den Spott der Gebildeten geradezu herausfordern. Und wenn endlich, wie Heinze treffend bemerkt,[1]) solche Leute wie Fabius und Crispinus sich „als Schriftsteller aufspielten, wohl gar Dichter waren oder sein wollten und die breite Weitschweifigkeit ihrer Traktätlein in die Poesie übertrugen, so gesellte sich bei Horaz dem philosophischen ein künstlerischer Widerwille, der dem Satiriker den Griffel zu Abwehr und Angriff in die Hand zwang".[2]) Anderseits zeigen die Briefe, in denen der reflektierende Charakter seiner Poesie uns am reinsten entgegentritt, dass die Lebensauffassung seiner späteren Jahre von stoischen Gedanken vielfach durchsetzt ist. Dieser Übergang vollzog sich ohne Zweifel nicht unvermittelt.

---

1) a. a. O. S. XVI.

2) In diese frühere Entwicklungsstufe gehören die boshaften Seitenhiebe auf alles Stoische, Personen wie Lehre:

epod. 8, 15/16:

quid quod libelli stoici inter sericos
iacere pulvillos amant?

sat. I 1, 13/14:

cetera de genere hoc, adeo sunt multa, loquacem
delassare valent Fabium.

sat. I 3, 124 ff:

si dives, qui sapiens est,
et sutor bonus et solus formosus et est rex,
cur optas quod habes? „non nosti quid pater" inquit
„Chrysippus dicat. sapiens crepidas sibi numquam.
nec soleas fecit: sutor tamen est sapiens." qui?
„ut quamvis tacet Hermogenes cantor tamen atque
optimus est modulator, ut Alfenus vafer omni
abiecto instrumento artis clausaque taberna
sutor erat, sapiens operis sic optimus omnis
est opifex, solus six rex."

Sat. I 4, 13 ff., vgl. oben S. 10 Anm. 2; sat. II 7, 45:

dum quae Crispini docuit me ianitor edo.

Vgl. noch sat. I 2, 134; sat. II 5; sat. I 9, 30 ff.

Wenn Heinze diese Wandlung in Horazens Verhältnis zur Stoa in die Zeit zwischen der Abfassung des ersten und zweiten Sermonenbuches verlegt, so dürfte er damit nicht Recht behalten; vielmehr vollzog sich diese höchst wichtige Veränderung nach meiner Ansicht in der Zeit zwischen der Herausgabe der ersten Liedersammlung und des ersten Epistelbuches. Denn Heinzens Folgerung, dass der Dichter, der in sat. II 3 und 7 eine Menge Verse darauf verwendet, die stoischen Parodoxen vom Wahnsinn aller Toren und von der Freiheit des einzigen Weisen vorzutragen, diese Sätze nicht mehr für baren Unsinn hält, sondern schon damals den Lehren der Stoa seine Anerkennung nicht zu versagen hat, scheint mir höchstens das erweisen zu können, dass Horaz jene beiden Sätze gekannt hat und von ihrer Brauchbarkeit zu seinem Zweck überzeugt war. In beiden Satiren (II 3 und 7) vermisst man tatsächlich eine Äusserung, welche die Anerkennung der vorgetragenen Lehren von seiten des Dichters irgendwie zum Ausdruck brächte. Es liegt die Vermutung nahe, dass Horaz in jener Zeit von 35—30, wo er in der Blüte seiner Jahre stand, sich kaum bemüht haben wird, aus dem moralisierenden Geschwätz jener verachteten, gesellschaftlich weit unter ihm stehenden Bettelphilosophen die Wahrheit herauszufinden. Vielmehr wird er, mit Epikurs Lehre sich begnügend, den Imperativ des frohen Lebensgenusses „carpe diem“ recht beherzigt haben.

Zudem sind, wie ich glaube, nicht nur in sat. II 3 sondern auch in sat. II 7 jene zwei Tendenzen verknüpft, nämlich einerseits der Gesichtspunkt des ridendo dicere verum, der hierbei durch einen glücklichen Kunstgriff dahin modifiziert erscheint, dass der Dichter die auch sonst gegeisselten menschlichen Verkehrtheiten nun einmal den Stoiker unter die Lupe nehmen lässt, wodurch ihre Verwerflichkeit in noch grelleren Farben als Wahnsinn und sklavische Unfreiheit dargetan werden konnte; und anderseits die unverkennbare Absicht, gleichzeitig die Aufdringlichkeit und paradoxe Denk-

art jener Moralprediger als ein lächerliches Gebahren zu brandmarken; für sat. II 3 gibt Heinze dies zu. Doch liegt dieses Bestreben zweifellos auch in II 7 vor. Denn es kann doch nur als eine gesteigerte Persiflage jener Zudringlichkeit aufgefasst werden, wenn gezeigt wird, wie in dem jüngsten Proselyten Davus mit der Lehre zugleich jener unbeirrte Eifer für deren Propaganda selbst durch die Vermittlung des Türhüters eines Stoikers hindurch (v. 45) so lebendig ist, dass er schon lange (v. 1) den Saturnalientag sehnlichst erwartet, um die neuerworbene Weisheit bei Horaz an den Mann zu bringen.

Meiner Annahme entspricht es ferner, dass die spöttischen Seitenhiebe auf die Stoa, wie sie das erste Sermonenbuch aufweist, auch im zweiten in Einzelheiten nicht fehlen (sat. II 3, 16ff., die höhnische Erwiderung v. 26ff., v. 301ff. und der Schluss von sat. II 7). Dass Horaz für sich überzeugt sein mochte, dass jeder über die wahren Ziele und Zwecke menschlichen Begehrens unklare Mensch in der Einseitigkeit seines Strebens nach dem unrechten Ziel bis zu einem gewissen Grade ein Narr (II 3) und eben durch den Zwang seiner Leidenschaft vielfach auch unfrei sei, darf wohl zugestanden werden. Diese Erkenntnis beweist aber noch nicht, dass er sich der Stoa bereits angeschlossen hatte. Gegen diese Annahme spricht schon der ironische Segenswunsch sat. II 3, 16/17: „Di te, Damasippe, deaeque verum ob consilium donent tonsore!“

Damit kommen wir zu dem Schlusse, dass Horaz in beiden Fällen lediglich zum Zwecke einer wirkungsvolleren Staffage bei gleichbleibender Grundtendenz den stoischen Schwätzer eingeführt hat, eine völlige Anerkennung der beiden behandelten Sätze aber nicht anzunehmen ist. Mithin hat sich jene Auffassung, die den Wahrheiten stoischer Ethik gerechter wird, nicht in den Jahren 35—30 angebahnt, sondern erst nach diesem Zeitpunkt. Spuren dieses Weges zeigen sich bereits in der ersten Liedersammlung, deren

Abfassung wir in die Jahre 30—23 setzen dürfen. Ganz deutlich aber beweisen die Worte des ersten Briefes, dessen Abfassung in das Jahr 23 fällt, dass Horaz gerade damals mit dem Gefühl, der Lyrik nun entwachsen zu sein (ep. I 1, 1ff.; ep. I 2, 33ff.; ep. I 7, 35ff.), ein intensives Studium griechischer Ethik verband, und gegenüber der früheren, ausschliesslichen Anlehnung an Epikurs Lehre nun auch stoische Lehren sich Anerkennung bei ihm zu verschaffen anfingen; daher auch „fio" gegenüber „relabor" ep. I 1, 16 und 18, was bei einem Dichter „von der Proprietät, wie sie Horazens eigenster Vorzug ist" (Mommsen) immerhin zu beachten ist.

Unserem Ansatz jener Wandlung in der philosophischen Anschauung des Dichters nach Vollendung des zweiten Satirenbuches würde es denn auch nicht widersprechen, wenn man in der Zeichnung des freien Weisen sat. II 7, 83ff., welche den Höhepunkt der Satire darstellt, nicht die Auffassung des Stoikers Davus, sondern die des Epikureers Horaz sähe, was bereits Useners[1]) Scharfblik nicht entgangen zu sein scheint.

Andere Momente, welche auf Horazens Verhältnis zum Stoizismus einwirkten, traten hinzu. Schon die künstlerisch möglichst vollendete Nachahmung der διατριβή mit ihren Reizmitteln der Darstellung und ihrer packenden Originalität brachte es mit sich, dass mit der Form auch manches vom Inhalt bewusst oder unbewusst Eingang fand,[2]) so besonders

1) Epic. S. 396 zu sent. sel. 17.

2) Daher die häufig anzutreffenden Bilder und Gedanken aus der popular-philosophischen Literatur, sat. I 3, 113ff.:

nec natura potest iusto secernere iniquum,
dividit ut bona diversis fugienda petendis,
nec vincet ratio hoc, tantundem ut peccet idemque
qui teneros caulis alieni fregerit horti
et qui nocturnus sacra divum legerit.

sat. II 3, 103:

nil agit exemplum litem quod lite resolvit.

die Ideen jener imposanten Persönlichkeit, des Bion von Borysthenes, der, obgleich in vielem den Kynikern sich anschliessend, doch eine weit nachgiebigere, den einseitigen

sat. II 7, 80ff.: nempe
tu, mihi qui imperitas, alii servis miser atque
duceris ut nervis alienis mobile lignum.

ep. I 1, 15:
quo me cumque rapit tempestas deferor hospes

ep. I 1, 33:
fervet avaritia miseroque cupidine pectus.

ep. I 10, 42ff.:
cui non convenit sua res, ut calceus olim,
si pede maior erit, subvertet, si minor, uret.

ep. I 14, 43:
optat ephippia bos piger, optat arare caballus.

und speziell nach Bion c. II 10, 1ff.:
rectius vives, Licini, neque altum
semper urguendo neque, dum procellas
cautus horrescis, nimium premendo
litus iniquum.

c. II 2, 13ff.:
crescit indulgens sibi dirus hydrops
nec sitim pellit, nisi causa morbi
fugerit venis et aquosus albo
corpore languor.

sat. I 1, 68/69:
Tantalus a labris sitiens fugientia captat
flumina.

sat. I 1, 117ff.:
inde fit, ut raro, qui se vixisse beatum
dicat et exacto contentus tempore vita
cedat uti conviva satur, reperire queamus.

sat. II 2, 15/16:
sperne cibum vilem, nisi Hymettia mella Falerno
ne biberis diluta.

sat. II 2, 126ff.:
saeviat atque novos moveat Fortuna tumultus:
quantum hinc inminuet? quanto aut ego parcius aut vos,
o pueri, nituistis ut huc novus incola venit?
nam propriae telluris erum natura neque illum
nec me nec quemquam statuit.

Rigorismus stoisch-kynischer ἀρετή ablehnenden Standpunkt vertreten hatte. Dieser musste Horaz gerade deswegen besonders nachahmenswert erscheinen, weil er in seiner Polemik gegen die Stoa nicht selten epikureische Denkweise an den Tag gelegt und mit beissendem Spott[1]) jene Tagesgrössen der Philosophie, die sich fast allein im Besitze der Wahrheit gefühlt, der Lächerlichkeit preiszugeben verstanden hatte.[2])

Auch die Friedenstendenzen des neuen Regiments blieben in dieser Hinsicht nicht wirkungslos, zumal da Augustus dem Mäcenaskreise sehr nahestand und zur Durchführung seiner Intentionen der Mitwirkung der literarisch Tätigen sich zu versichern wusste.[3]) Der leitende Gedanke dieser Politik zielte darauf hin, die durch die jahrelangen Parteikämpfe erbitterten und verwilderten Gemüter zu besänftigen und mit der Gegenwart auszusöhnen. Beim niederen Volke konnte dies durch Geldspenden, wohltätige Einrichtungen und Gesetze erreicht werden; den Gebildeten aber, denen

---

ep. I 17, 27 ff.:

alter purpuream non exspectabit amictum,
quidlibet indutus celeberrima per loca vadet
personamque feret non inconcinnus utramque:
alter Mileti textam cane peius et angui
vitabit chlanidem, morietur frigore si non
rettuleris pannum.

sat. I 2, 76/77:

tuo vitio rerumne labores
nil referre putas? (Bion bei Teles p. 9 Hense[2])

u. a. vgl. Heinze, de Horatio Bionis imitatore, Bonn, 1889.

1) Vgl. ep. II 2, 60:

ille Bioneis sermonibus et sale migro (sc. delectatur)

mit sat. II 1, 1/2:

sunt quibus in satura videor nimis acer et ultra
legem tendere opus.

2) Vgl. Heinze a. a. O. S. XVII ff.

3) Vgl. Mommsen a. a. O. S. 168 ff., A. v. Domaszewski, Rh. Mus. LIX S. 302 ff. und c. III 1—6; bes. c. III 4; c. saec.; c. IV 5; c. IV 14 und 15; sat. II 1, 18 ff.; 84 ff.; ep. II 1.

durch die neuen Verhältnisse der Kampf in der politischen Arena erschwert und eingeschränkt ward, sollte in der literarischen Betätigung und dem Studium der Philosophie ein Feld angemessener, ernster Beschäftigung eröffnet werden. Mögen daher auch die wiederholten Empfehlungen des Studiums der Ethik (ep. I) vorwiegend eigenster Überzeugung und Erfahrung ihre Entstehung verdanken, ihre Bedeutung tritt doch deutlicher zu Tage, wenn wir den Zusammenhang mit den Absichten des Kaisers und der Verschiebung der Verhältnisse nicht ausser acht lassen. Und welche philosophische Anschauungen konnten diesen Zielen mehr entgegenkommen und dieser Entwicklung mehr entsprechen als gerade die Lehre Epikurs und der Stoa, von denen die erstere die Beteiligung am politischen Leben soweit gleichgültig erscheinen liess, dass sie für den mit den wirklichen Verhältnissen rechnenden Lebenskünstler dennoch mit der Forderung der Stoa, sich tunlichst den Anfgaben des Staates zu widmen,[1]) sich sehr wohl verknüpfen liess? Und fanden nicht auch die Grundzüge des römischen Charakters, der persönliche Egoismus einerseits und die starke Neigung zur Konsequenz im Denken wie im Handeln anderseits, gerade in diesen beiden Systemen, was ihnen zusagte?[2]) Hieraus erklärt sich denn auch zur genüge die eigenartige Mischung von stoischen und epikureischen Elementen, die in ansprechendster Harmonie und reizvoller Originalität des Ausdrucks uns die horazische Lebensanschauung darbietet.

II.

Nachdem wir so die wichtigsten Momente hervorgehoben haben, die für das eigentliche Gepräge der horazischen Beurteilung beider Systeme von Bedeutung zu sein scheinen, können wir nunmehr zu Betrachtung derjenigen Stellen über-

1) Vgl. Barth, Die Stoa, 2. Aufl. 1908 S. 145/46.
2) Vgl. W. Wundt, Ethik, 3. Aufl. I S. 317, 320.

gehen, an denen epikureische und stoische Gedanken mit dem Ausdruck der Anerkennung oder Ablehnung wiedergegeben sind. Dabei ergibt sich ganz allgemein in Rücksicht auf die einzelnen Teile der Systeme, dass Horaz, entsprechend dem Zwecke seines Philosophierens, für eine erspriessliche Gestaltung der eigenen Lebensführung und Selbstvervollkommnung fruchtbare Gesichtspunkte zu gewinnen[1]) und

1) Vgl. ep. I 1,27:

restat ut his ego me ipse regam solerque elementis.

ep. I 1,38—42:

invidus, iracundus, iners, vinosus, amator,
nemo adeo ferus est ut non mitescere possit,
si modo culturae patientem commodet aurem.
virtus est vitium fugere et sapientia prima
stultitia caruisse.

Vgl. dazu Us. Epic. fr. 522:

initium est salutis notitia peccati.

Ferner Hor. ep. I 18,96/97:

inter cuncta leges et percontabere doctos,
qua ratione queas traducere leniter aevum.

ep. II 2,141 ff.:

nimirum sapere est abiectis utile nugis,
et tempestivum pueris concedere ludum,
ac non verba sequi fidibus modulanda Latinis,
sed verae numerosque modosque ediscere vitae.

Mit Us. Epic. Spruchs. (W. St. X) S. 194, n. 41: ἅμα δεῖν καὶ φιλοσοφεῖν καὶ οἰκονομεῖν καὶ τοῖς λοιποῖς οἰκειώμασι χρῆσθαι καὶ μηδαμῇ λήγειν τὰς ἐκ τῆς ὀρθῆς φιλοσοφίας φωνὰς ἀφιέντας. Über die Ansicht des Horaz vom Wert philosophischer Studien vgl. ep. I 1,23 ff.:

sic mihi tarda fluunt ingrataque tempora quae spem
consiliumque morantur agendi naviter id quod
aeque pauperibus prodest, locupletibus aeque,
aeque neglectum pueris senibusque nocebit.

Mit Us. Epic. S. 59: μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαῖνον. ὁ δὲ λέγων μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν ὁμοιός ἐστι τῷ λέγοντι πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μήπω παρεῖναι τὴν ὥραν ἢ μηκέτ᾽ εἶναι. ὥστε φιλοσοφητέον καὶ νέῳ καὶ γέροντι, τῷ μὲν ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων, τῷ δὲ ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ᾖ διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων. μελετᾶν

diese zu Nutz und Frommen anderer als Bekenntnisse innerster Erfahrung darzustellen,[1]) vorwiegend der Ethik sein Interesse zuwandte, während er die Logik (Kanonik) gar nicht,[2]) die Physik höchst selten streifte.[3])

A. Die Beurteilung des Epikureismus bei Horaz.

a) Physik.

Die dominierende Stellung der Ethik in der nacharistotelischen Philosophie führte im Epikureismus dahin, dass man sich mit metaphysischen und physischen Problemen grundsätzlich nur soweit beschäftigte, als diese geeignet waren, die Erreichung des ethischen Ziels zu fördern, d. h. die Ruhe individuellen Geniessens durch Befreiung von störenden religiösen Vorstellungen zu sichern.[4]) Diesem antireligösen Geiste, der das Eingreifen der Götter in das Weltgeschehen leugnete, huldigte Horaz. und dies um so lieber, als er sich damit im Gegensatz wusste zu dem ihm vielfach verwerflich erscheinenden Glauben der Menge. Wie

---

οὖν χρῆ τὰ ποιοῦντα τὴν εὐδαιμονίαν, εἴ περ παρούσης μὲν αὐτῆς πάντα ἔχομεν, ἀπούσης δὲ πάντα πράττομεν εἰς τὸ ταύτην ἔχειν.

Vgl. ferner ep. I 2, 33 ff. atqui
si noles sanus, curres hydropicus; et ni
posces ante diem librum cum lumine, si non
intendes animum studiis et rebus honestis,
invidia vel amore vigil torquebere

mit Us. Epic. fr. 204 auf S. 11 Anm. 2.

1) Diese pädagogische Tendenz ist in den Satiren wie in den Episteln unverkennbar; aus ihr erklären sich in den letzteren besonders die Paränesen an vielfach fingierte Personen.

2) Ausgenommen die belanglose Anspielung auf den sogenannten Σωρείτης-acervalis (Cic. de divin. II 4, 11) ep. II 1, 47.

3) Daher auch der feine Spott über die naturwissenschaftlichen Spekulationen des Iccius ep. I 12.

4) Us. Epic. sent. sel. XI p. 73/74: εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν καὶ αἱ περὶ θανάτου, μή|ποτε πρὸς ἡμᾶς ᾖ τι, ἔτι τε τὸ μὴ κατανοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προσεδεόμεθα φυσιολογίας.

Epikur, so fühlte auch er sich gern über diese erhaben, sat. I 4, 73 ff.:

nec recito cuiquam nisi amicis, idque coactus,
non ubivis coramve quibuslibet.

sat. I 10, 37 ff.:

haec ego ludo,
quae neque in aede sonent certantia iudice Tarpa
nec redeant iterum atque iterum spectanda theatris.

sat. I 10, 74 ff.:

an tua demens
vilibus in ludis dictari carmina malis?
non ego: nam satis est equitem mihi plaudere, ut audax
contemptis aliis explosa Arbuscula dixit.

ep. I 19, 35 ff.:

scire velis, mea cur ingratus opuscula lector
laudet ametque domi, premat extra limen iniquus:
non ego ventosae plebis suffragia venor
inpensis cenarum et tritae munere vestis,
non ego nobilium scriptorum auditor et ultor
grammaticas ambire tribus et pulpita dignor.

c. II 15. 37 ff.:

mihi parva rura et
spiritum Graiae tenuem Camenae
Parca non mendax dedit et malignum
spernere volgus.

Us. Epic. fr. 187: οὐδέποτε ὠρέχθην τοῖς πολλοῖς ἀρέσκειν. ἃ μὲν γὰρ ἐκείνοις ἤρεσκεν, οὐκ ἔμαθον · ἃ δ'ἤδειν ἐγώ, μακρὰν ἦν τῆς ἐκείνων αἰσθήσεως.

Zu der Anschauung von dem Nichteingreifen der Götter in den Weltgang bekennt er sich ausdrücklich sat. I 5, 100 ff.:

credat Judaeus Apella,
non ego. namque deos didici securum agere aevum,
nec siquid miri faciat natura deos id
tristis ex alto caeli demittere tecto.[1])

1) Mit wörtlicher Bezugnahme auf Lucrez V 82 ff.
nam bene qui didicere deos securum agere aevom,
si tamen interea mirantur qua ratione

sat. I 9, 70/71: „nulla mihi“ inquam „religio est“.[1])

Us. Epic. fr. 363: τὸ δὲ θεῖον ἀπωτάτῳ χάριτος καὶ ὀργῆς καὶ τοῦ μέλειν ἡμῶν εἰς ἀπράγμονα βίον καὶ μεστὸν εὐπαθειῶν ἀποικίζοντες.

Die natürliche Folge einer so gearteten Gesinnung war, dass er in der Verehrung der Götter nach dem üblichen Ritus mehr und mehr nachliess und so in die Bahnen des epikureischen Indifferentismus hineingeriet. Aus diesem Zustande wurde er jedoch plötzlich durch ein auffallendes Naturereignis, durch einen Blitzstrahl aus heiterem Himmel aufgeschreckt c. I 34, 1ff.:

Parcus deorum cultor et infrequens,
insanientis dum sapientiae
consultus erro, nunc retrorsum
vela dare atque iterare cursus
cogor relictos. namque Diespiter
igni corusco nibila dividens
plerumque, per purum tonantis
egit equos volucremque currum,

---

quaeque geri possint, praesertim rebus in illis
quae supera caput aetheriis cernuntur in oris.
rursus in antiquas referuntur religiones,
et dominos acris adsciscunt, omnia posse
quos miseri credunt, ignari quid queat esse,
quid nequeat, finita potestas denique cuique
quanam sit ratione atque alte terminus haerens.

1) Vgl. Lucr. I 62/63:

humana ante oculos foede cum vita iaceret
in terris oppressa gravi sub religione.

Ähnlich „fabulaeque Manes.“ Hor. c. I 4, 16/17:

iam te premet nox fabulaeque Manes
et domus exilis Plutonia.

Hierher kann man wohl auch jene rein poetischen Zwecken dienenden mythologischen Malereien rechnen; z. B. c. I 4, 5ff.

iam Cytherea choros ducit Venus inminente Luna,
iunctaeque Nymphis Gratiae decentes
alterno terram quatiunt pede, dum gravis Cyclopum
Volcanus ardens visit officinas.

quo bruta tellus et vaga flumina,
quo Styx et invisi horrida Taenari
sedes Atlanteusque finis
concutitur.

Es widerfuhr ihm, was Lukrez an jener Stelle (V 83ff.) bereits angedeutet.[1]) Was dieser kühn zu bezweifeln gewagt,[2]) hat sich ihm als unabweisbare Tatsache bestätigt und zwang ihn nun gleichsam (cogor), zu dem verlassenen Glauben der positiven Religion zurückzukehren, dass in den Geschicken der Welt wie des Einzelnen überirdische Mächte sinnfällig walten.[3]) Doch liess, wie es scheint, der überwältigende Eindruck jenes Ereignisses den Dichter nur vorübergehend an dieser Überzeugung festhalten. Denn später preist er diejenigen glücklich, die beim Anblick des wunderbaren Laufs der Gestirne und des Wechsels der Zeiten

---

1) Vgl. Anmerkung zu S. 25.

2) Lucr. VI 400/401:

denique cur numquam caelo iacit undique puro
Juppiter in terras fulmen sonitusque profundit?

3) Ähnlich c. I 9, 9ff.

permitte divis cetera, qui simul
stravere ventos aequore fervido
deproeliantis, nec cupressi
nec veteres agitantur orni.

c. III 4, 42ff.: scimus ut inpios
Titanas inmanemque turmam
fulmine sustulerit caduco,
qui terram inertem, qui mare temperat
ventosum, et urbis regnaque tristia,
divosque mortalisque turbas
imperio regit unus aequo

und öfters; dahin mag wohl auch (c. III 2, 29ff.: saepe Diespiter neglectus incesto addidit integrum; raro antecedentem scelestum deseruit pede Poena claudo) die Annahme einer allwaltenden, den Sünder strafenden Vorsehung gehören, die ja Epikur gerade wegen der Nichtbestrafung der Sünde durch die Götter in Abrede stellte.

gelernt haben, von den Furchtanwandlungen der abergläubischen Menge frei zu sein[1]) ep. I 6, 3ff.:

hunc solem et stellas et decedentia certis
tempora momentis sunt qui formidine nulla
inbuti spectent.

Die rein mechanische Auffassung des Geschehens, die Horaz mit Epikur teilt, spricht aus seiner Ansicht vom Wirken des Naturgesetzes im Einzelwesen sat. II 1, 50/51:

utque quisque valet suspectos terreat utque
imperet hoc natura potens,[2])

sowie von der Entwicklung des Menschengeschlechtes und vom Ursprung der Sprache sat. I 3, 97ff.:

sensus moresque repugnant
atque ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi.
cum prorepserunt primis animalia terris,
mutum et turpe pecus, glandem atque cubilia propter
unguibus et pugnis, dein fustibus; atque ita porro
pugnabant armis quae post fabricaverat usus;

1) Vgl. Lucr. V 1183ff.:

praeterea caeli rationes ordine certo
et varia annorum cernebant tempora verti,
nec poterant quibus id fieret cognoscere causis.
ergo perfugium sibi habebant omnia divis
tradere et illorum nutu facere omnia flecti.

und Us. Epic. S. 28ff. — Doch verwirft Horaz entschieden (ebenda ep. I 6, v. 31ff.) einen allzu radikalen Materialismus in diesen Dingen, der sich über sittliche wie religiöse Rücksichten hinwegsetzt. — Ohne beurteilendes Moment sind stoische und epikureische Gedanken über die Bewegung der Gestirne u. a. ep. I 12, 14ff. einander gegenübergestellt:

cum tu inter scabiem tantam et contagia lucri
nil parvum sapias et adhuc sublimia curres,
quae mare conpescant causae, quid temperet annum,
stellae sponte sua iussaene vagentur et errent,
quid premat obscurum lunae, quid proferat orbem,
quid velit et possit rerum concordia discors,
Empedocles an Stertinium deliret acumen.

2) Lucr. V 1033:

sentit enim vim quisque suam quoad possit abuti.

donec verba, quibus voces sensusque notarent,
nominaque invenere; dehinc absistere bello,
oppida coeperunt munire, et ponere leges,
ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter.

Us. Epic. fr. 333:

is (Epicurus) enim credidit limo calfacto uteros nescio quos radicibus terrae cohaerentes primum increvisse et infantibus ex se editis ingenitum lactis umorem natura ministrante praebuisse, quos ita educatos et adultos genus humanum propagasse.

fr. 334: ἐμπίπτει . . . λόγος βαθὺς καὶ ἀπόρρητος ὁ περὶ φύσεως ὀνομάτων, πότερον, ὡς οἴεται Ἀριστοτέλης, θέσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα . . . . . ἢ ὡς διδάσκει Ἐπίκουρος — ἑτέρως ἢ ὡς οἴονται οἱ ἀπὸ τῆς στοᾶς —, φύσει ἐστὶ τὰ ὀνόματα, ἀπορρηξάντων τῶν πρώτων ἀνθρώπων τινὰς φωνὰς κατὰ τῶν πραγμάτων.

fr. 335: ὁ μὲν οὖν Ἐπίκουρος κατὰ τὸ δεύτερον σημαινόμενον ᾤετο φύσει εἶναι τὰ ὀνόματα, ὡς ἔργα φύσεως προηγούμενα, ὡς τὴν φωνὴν καὶ τὴν ὅρασιν καὶ ὡς τὸ ὁρᾶν καὶ τὸ ἀκούειν, οὕτως καὶ τὸ ὀνομάζειν · ὥστε καὶ τὸ ὄνομα φύσει εἶναι ὡς ἔργον φύσεως . . . . ὁ γὰρ Ἐπίκουρος ἔλεγεν · ὅτι οὐχὶ ἐπιστημόνως οὗτοι (οἱ πρῶτοι θέμενοι) ἔθεντο τὰ ὀνόματα, ἀλλὰ φυσικῶς κινούμενοι, ὡς οἱ βήσσοντες καὶ πταίροντες καὶ μυκώμενοι καὶ ὑλακτοῦντες καὶ στενάζοντες.

Daher stimmt denn auch seine Darstellung dieser Vorgänge mit anderwärts in gleichem Sinne gegebenen in den wesentlichsten Punkten überein.[1]) Die ersten Lebewesen,

1) Vgl. Lucr. V 783 ff.:

principio genus herbarum viridemque nitorem
terra dedit circum collis camposque per omnis,
florida fulserunt viridanti prata colore,
arboribusque datumst variis exinde per auras
crescendi magnum inmissis certamen habenis.
ut pluma atque pili primum saetaeque creantur
quadripedum membris et corpore pennipotentum,
sic nova tum tellus herbas virgultaque primum
sustulit, inde loci mortalia (Brieger animalia) saecla creavit
multa modis multis varia ratione coorta

und Diodor I 8.

sagt er, entspriessen dem Schosse der Mutter Erde, in Gestalt und Lebensweise dem Tier näher stehend als dem Menschen. Allmählich erhebt sich ihre anfänglich unartikulierte Sprache, nachdem man die den inneren Empfindungen entsprechenden Laute in Worte zu fixieren gelernt, zur festen Bezeichnung der Gegenstände nnd Begriffe. Von dem Zeitpunkt an, wo durch die Sprache ein einigendes Band hergestellt ist, datieren denn auch die Anfänge menschlicher Kultur.[1])

Im übrigen ist bei Horaz zwar keine direkte Bezugnahme auf die Naturlehre Epikurs vorhanden, doch lässt sich aus der in übertragenem Sinn angewandten Gegenüberstellung von inane (κενόν) und solidum (στερεόν), welche die Fundamentalbegriffe epikureischer Physik, den des leeren Raumes und den der Materie, darstellen, der Schluss ziehen, dass Horaz auch mit diesem Teil der Lehre näher vertraut war.[2])

b) Ethik.

Der atomistischen Grundanschauung, von der Epikur in seinen physikalischen Theorien sich bestimmen liess, konnte er auch in seiner Auffassung von der Entstehung des Staates und der Gesellschaft sich nicht enthalten,[3]) in der er darnach einen durchaus utilistischen Standpunkt vertrat.

1) Die unzweifelhaft hohe Wertschätzung der Sprache als des Prinzips einer zunehmenden Gesittung mag bei Horaz auf ähnliche Gedanken zurückzuführen sein, wie sie ep. II 1, 119—138 hervortreten.

2) sat. I 2, 111 ff.:

nonne, cupidinibus statuat natura modum quem,
quid latura sibi, quid sit dolitura negatum,
quaerere plus prodest et inane abscindere soldo?

Vgl. Us. Epic. fr. 74: ἐν ἀρχῇ δὲ τῆς πραγματείας ὑπειπὼν τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενὸν ὡς μιᾶς οὔσης εἰς δύο πεποίηται τὴν διαίρεσιν, ὧν θάτερον ὄντως μὲν οὐθέν ἐστιν, ὀνομάζεται δὲ ὑφ' ὑμῶν ἀναφὲς καὶ κενὸν καὶ ἀσώματον.

Und fr. 75: ἡ τῶν ὅλων φύσις σώματά ἐστι καὶ κενόν.

3) Vgl. Windelband, Lehrb. 5. Aufl. 1910 S. 145.

Auch hierin folgt Horaz den Spuren seines Meisters, sat. I 3, 104ff.:

dehinc absistere bello,
oppida coeperunt munire, et ponere leges,
ne quis fur esset, neu latro, neu quis adulter.

In diesen Versen zeigt er, wie in den Anfängen der Kulturentwicklung, nachdem eben die Sprache ein einigendes Band um die Menschen geschlungen (donec verba, quibus voces sensusque notarent, nominaque invenere v. 103/04), diese um gegenseitiger Vorteile willen in Städten sich zusammentaten und im Interesse des Schutzes vor den zu befürchtenden schädigenden Folgen des Unrechts Gesetze festlegten.[1]) Die Rechtssatzungen sind also θέσει entstanden,[2]) wie er nochmals v. 111 iura inventa metu iniusti fateare necessest hervorhebt, wenigstens für den, der mit Epikur empirisch von der anfänglichen Entwicklung, nicht wie die stoische ratio, von metaphysischen Prinzipien ausgeht, und nur der Gesichtspunkt des gemeinsamen Nutzens war das Motiv, dem sie ihre Entstehung verdanken: utilitas, iusti prope mater et aequi (v. 98). Unter diesen Satz wird

1) Us. Epic. sent. sel. XXXI S. 78: τὸ τῆς φύσεως δίκαιον ἐστὶ σύμβολον τοῦ συμφέροντος εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους μηδὲ βλάπτεσθαι und folgende. Vgl. Lucr. V 1108ff.:

condere coeperunt urbis arcemque locare
praesidium reges ipsi sibi perfugiumque,
et pecus atque agros divisere atque dedere
pro facie cuiusque et viribus ingenioque

und 1143ff.:

inde magistratum partim docuere creare,
iuraque constituere, ut vellent legibus uti.
nam genus humanum, defessum vi colore aevom,
ex inimicitiis languebat; quo magis ipsum
sponte sua cecidit sub leges artaque iura.

2) Nach der Ansicht der Stoiker φύσει cf. Stab. ecl. phys. II 7, p. 184: τὸ δίκαιόν φασι φύσαι εἶναι καὶ μὴ θέσει. Später (ep. I 16, 50) verwarf Horaz diesen utilistischen Standpunkt zu gunsten der stoischen Auffassung: oderunt peccare boni virtutis amore.

gleich den Rechtssatzungen auch die Sprache inbegriffen; auch für sie gilt die Formel: πάντων τὴν χρείαν αὐτὴν διδάσκαλον γενέσθαι τοῖς ἀνθρώποις (Diodor, I. 8).[1]) Natürlich stellt sich Horaz auch in der dort angeschlossenen Begründung jenes Satzes (sat. I 3, 113: nec natura potest iusto secernere iniquum) mit seiner Auffassung vom Rechtsbewusstsein der menschlichen Natur auf Epikurs Seite Us. Epic. fr. 531 (= Seneca, epist. 97, 15) illic dissentiamus cum Epicuro, ubi dicit nihil iustum esse natura et crimina vitanda esse, quia vitari metus non posse.[2])

Mochten so auch Stoiker und Epikureer in ihren Ansichten über manche Dinge auseinandergehen, wichtiger ist, dass beide die hohe Bedeutung der Vernunft für das Leben anerkannten,[3]) und dieser Intellektualismus[4]) führte zusammen

1) Ähnlich ep. II 2, 119:

adsciscet nova, quae genitor produxerit usus

und ep. II 3, 70:

multa renascentur quae iam cecidere cadentque
quae nunc sunt in honore vocabula, si volet usus
quem penes arbitrium est et ius et norma loquendi.

Vgl. Lucr. V 1029: utilitas expressit nomina rerum. In dem Zwischensatz „quibus voces sensusque notarent" mag man schliesslich eine Beziehung auf die von Philodemos ausgebildete Semeiotik erkennen.

2) Vgl. Lucr. III 310:

nec radicitus evelli mala posse putandamst.

Ähnlich Hor. sat. I 3, 34 ff.:

denique te ipsum
concute, numqua tibi vitiorum inseverit olim
natura, aut etiam consuetudo mala

und v. 68 69:

nam vitiis nemo sine nascitur: optimus illest
qui minimis urguetur.

3) Vgl. die epigrammatische Fassung dieses Gedankens bei Kant, zugleich mit Rücksicht auf den beiderseits betonten Grundbegriff: Der Epikureer sagte: sich seiner auf Glückseligkeit führenden Maxime bewusst sein, das ist Tugend; der Stoiker: sich seiner Tugend bewusst sein, das ist Glückseligkeit (Kritik der prakt. Vernunft I. Teil, II. B. II. Hauptstück).

4) Vgl. in diesem Sinne Us. Epic. fr. 522: Sen. ep. 28, 9 initium est salutis notitia peccati mit Hor. ep. I 1, 41 42:

mit der Betonung des persönlichen Elements, die in der nacharistotelischen Philosophie so stark hervortritt, wie von selbst dazu, die rechte Lebensführung in dem Ideal des Weisen zu veranschaulichen. Die Verschiedenheit des ethischen Ziels aber, das hier auf der ästhetischen, dort auf der logischen Seite lag, wie Kant sich ausdrückt, bedingte natürlich auch eine Verschiedenheit der Aufgaben, die an die φρόνησις, bezw. das ἡγεμονικόν des Weisen gestellt wurden. Für den epikureischen Weisen speziell, dem überdies mit dieser Klugheit auch die Sittlichkeit gegeben zu sein schien, sollte sie vermöge ihrer Einsicht in das wahre Wesen der Dinge vor allem eine zielbewusste Entscheidung gegenüber den eigenen Wünschen ermöglichen. Das führte dann zu der bekannten Scheidung der Bedürfnisse in natürlich-notwendige, natürlich-nicht unerlässliche und konventionelle, eingebildete desideria, wie sie in der lateinischen Prägung hiessen: Us. Epic. sent. sel. XXIX S. 77/78: τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ ⟨καὶ ἀναγκαῖαι · αἱ δὲ φυσικαὶ⟩ καὶ οὐκ ἀναγ καῖαι · αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξανγινόμεναι. sent. sel. XXVI S. 77: τῶν ἐπιθυμιῶν ὅσαι μὴ ἐπ᾽ ἀλγοῦν ἐπανάγουσιν ἐὰν μὴ συμπληρωθῶσιν, οὐκ εἰσὶν ἀναγκαῖαι ἀλλ᾽ εὐδιάχυτον τὴν ὄρεξιν ἔχουσιν, ὅταν δυσπόριστον ᾖ ⟨ἢ⟩ βλάβης ἀπεργαστικαὶ δόξωσιν εἶναι.

Die letzteren hat die Einsicht des Weisen in ihrer Nichtigkeit zu durchschauen und abzulehnen, während der zweiten Gruppe gegenüber seine Entscheidung durch die Rücksicht auf die Maxime zwar bedingt, jedoch freigestellt ist: (Epic. Spruchs. W. St. X S. 193, n. 21) οὐ βιαστέον τὴν φύσιν ἀλλὰ πειστέον · πείσομεν δὲ τάς ⟨τ᾽⟩ ἀναγκαίας ἐπιθυμίας ἐκπληροῦντες τάς τε φυσικὰς ἂν μὴ βλάπτωσι, τὰς δὲ βλαβερὰς πικρῶς ἐλέγχοντες. Die Anerkennung dieser Theorie offenbart

---

virtus est vitium fugere et sapientia prima stultitia caruisse.

sich bei Horaz, wenn er sat. I 1, 73: nescis quo valeat nummus, quem praebeat usum? den Wert des Geldes allein in seiner Verwendbarkeit zur Befriedigung jener ἐπιθυμίαι φυσικαὶ καὶ ἀναγκαῖαι[1]) erblickt und sat. I 2, 113: quaerere plus prodest et inane abscindere soldo? die erste Bedingung sittlicher Besserung darin findet, dass man die sich aufdrängenden Wünsche nach jenen Gesichtspunkten in ernstem Nachdenken prüfe. Daraus ergibt sich denn das angedeutete Verhalten gegenüber den ἐπιθυμίαι οὔτε φυσικαὶ οὔτε ἀναγκαῖαι, wofür Horaz in seiner knappen, originellen Art des Ausdrucks die Wendung gebraucht inane abscindere soldo.

Zu dieser Klasse der ἐπιθυμίαι gehört aber neben jeder Art von nur eingebildeten Bedürfnissen[2]) das Streben nach

---

1) quis doleat natura negatis an unserer Stelle (v. 75) entspricht genau Us. Epic. sent. sel. XXX S. 78: ἐπιθυμίαι ἐπ᾽ ἀλγοῦν ἐπανάγουσαι, ἐὰν μὴ συντελεσθῶσιν. Die unentfliehbare Notwendigkeit, mit der sie Erfüllung heischen, wird ep. I 10, 24 ff. an einem drastischen Beispiel gezeigt:

naturam expelles furca, tamen usque recurret
et mala perrumpet furtim fastidia victrix.
non qui Sidonio contendere callidus ostro
nescit Aquinatem potantia vellera fucum
certius accipiet damnum propiusve medullis
quam qui non poterit vero distinguere falsum.

Ähnlich Seneca epist. 119, 2: nec illud praecipio, ut aliquid naturae (natura-naturalia desideria) neges — contumax est, non potest vinci, suum poscit — sed ut quicquid naturam excedit, scias precarium esse, non necessarium.

2) Eine Reihe dieser Bedürfnisse ist ebenda (sat. I 2, 114—118) genannt:

num tibi cum faucis urit sitis, aurea quaeris
pocula? num esuriens fastidis omnia praeter
pavonem rhombumque? tument tibi cum inguina, num, si
ancilla aut verna est praesto puer, impetus in quem
continuo fiat, malis tentigine rumpi?

Vgl. ep. I 2, 56:

semper avarus eget: certum voto pete finem.

sat. II 2, 19:

non in caro nidore voluptas
summa sed in te ipso est.

Reichtum und äusserer Ehre; denn beide tragen wenig oder gar nichts bei zur Erlangung jener ungestörten Selbstzufriedenheit und Freiheit, welche allein die Ruhe des Geniessens verbürgen. Vielmehr lassen sie nur zu oft den Begehrenden in sklavischer Abhängigkeit zwischen Furcht um ihren Verlust einerseits und leidenschaftlichem Verlangen nach ihnen anderseits hin und her schwanken. Us. Epic. fr. 548: τὸ εὔδαιμον καὶ μακάριον οὐ χρημάτων πλῆθος οὐδὲ πραγμάτων ὄγκος οὐδ' ἀρχαί τινες ἔχουσιν οὐδὲ δυνάμεις, ἀλλ' ἄλυπία καὶ πραότης παθῶν καὶ διάθεσις ψυχῆς τὸ κατὰ φύσιν ὁρίζουσα.

fr. 480: ἐξ ἐργασίας θηριώδους οὐσίας μὲν πλῆθος σωρεύεται, βίος δὲ ταλαίπωρος συνίσταται.

fr. 470: δεῖ μέντοι τῷ φιλοσόφῳ καὶ τὴν ἐλπίδα τοῦ μηδὲν ὑπολείψειν παρεῖναι διὰ βίου· ταύτην δὲ τά μὲν εὐπόριστα ἱκανῶς διασῴζει, τὰ δὲ πολυτελῆ ποιεῖ δυσέλπιστον. οἱ γοῦν πολλοὶ διὰ τοῦτο καί περ πολλὰ κεκτημένοι ὡς ὑπολειψόντων ἀνήνυτα μοχθοῦσιν. ἀρκεῖσθαι δὲ τοῖς εὐπορίστοις καὶ λιτοτάτοις ποιεῖ τὸ μνημονεύειν ὅτι πρὸς μὲν ⟨τὸ⟩ τῆς ψυχῆς ἀξιόλογον ταραχὴν λύειν οὐθὲν ἰσχύειν πέφυκεν οὐδ' ὁ πᾶς πλοῦτος συναχθείς, τὸ δὲ τῆς σαρκὸς ὀχληρὸν ἐξαιρεῖ καὶ τὰ πάνυ μέτρια καὶ τυχόντα πᾶσάν τε εὐποριστίαν κεκτημένα· ὑπολείποντα δὲ καὶ τὰ τοιαῦτα οὐ ταράττει τὸν ἀποθνήσκειν μελετῶντα.

---

sat. II 2, 35 ff.:

ducit te species, video. quo pertinet ergo
proceros odisse lupos? quia scilicet illis
maiorem natura modum dedit, his breve pondus:
ieiunus raro stomachus volgaria temnit.

ep. I 18, 98 ff.:

num te semper inops agitet vexetque cupido,
num pavor et rerum mediocriter utilium spes,
virtutem doctrina paret naturane donet,
quid minuat curas, quid te tibi reddat amicum
quid pure tranquillet, honos an dulce lucellum
an secretum iter et fallentis semita vitae.

Epic. Spruchs W. St. X S. 198 n. 81: οὐ λύει τὴν τῆς ψυχῆς ταραχὴν οὐδέ τιν᾽ ἀξιόλογον ἀπογεννᾷ χαράν οὔτε πλοῦτος ὑπάρχων ὁ μέγιστος οὐθ᾽ ἡ παρὰ τοῖς πολλοῖς τιμὴ καὶ περίβλεψις οὔτ᾽ ἄλλο τι τῶν παρὰ τὰς ἀδιορίστους αἰτίας.

ep. I 10, 26 ff.:

non qui Sidonio contendere callidus ostro
nescit Aquinatem potantia vellera fucum
certius accipiet damnum propiusve medullis
quam qui non poterit vero distinguere falsum.
quem res plus nimio delectavere secundae,
mutatae quatient, si quid mirabere, pones
invitus. (Vgl. hierzu fr. 548 S. 35.)

ep. I 2, 47 ff.:

non domus et fundus, non aeris acervus et auri
aegroto domini deduxit corpore febris,
non animo curas. valeat possessor oportet,
si conportatis rebus bene cogitat uti.
qui cupit aut meluit, iuvat illum sic domus et res
ut lippum pictae tabulae, fomenta podagram,
auriculas citharae collecta sorde dolentis.

c. II 16, 9 ff.:

non enim gazae neque consularis
submovet lictor miseros tumultus
mentis et curas laqueata circum
tecta volantis.
vivitur parvo bene, cui paternum
splendet in mensa tenui salinum
nec levis somnos timor aut cupido
sordidus aufert.[1])

1) Breit ausgeführt von Lucr. II 37—52; vgl. ferner Us. Epic. fr. 485: ἢ γὰρ διὰ φόβον τις κακοδαιμονεῖ ἢ δι᾽ ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν· ἃ τις χαλινῶν δύναται τὸν μακάριον ἑαυτῷ περιποιῆσαι λογισμόν. Hor. ep. I 2,51 ff.:

qui cupit aut metuit, iuvat illum sic domus et res
ut lippum pictae tabulae, fomenta podagram,
auriculas citharae collecta sorde dolentis.

ep. I 16, 65/66:

nam qui cupiet, metuet quoque: porro
qui metuens vivet, liber mihi non erit umquam.

ep. I 18, 101 ff.:

quid minuat curas, quid te tibi reddat amicum,
quid pure tranquillet, honos an dulce lucellum
an secretum iter et fallentis semita vitae.

Epic. Spruchs. W. St. X S. 197 n. 67: ἐλεύθερος βίος οὐ δύναται κτῆσθαι χρήματα πολλὰ διὰ τὸ τὸ πρᾶγμα ⟨μὴ⟩ ῥᾴδιον εἶναι χωρὶς θητείας ὄχλων ἢ δυναστῶν, ἀλλὰ ⟨σὺν⟩ συνεχεῖ δαψιλείᾳ πάντα κέκτηται· ἂν δέ που καὶ τύχῃ χρημάτων πολλῶν, καὶ ταῦτα ῥᾳδίως ἂν εἰς τὴν τοῦ πλησίον εὔνοιαν διαμετρήσαι.

Diese fundamentalen Sätze waren Horaz wie aus der Seele geschrieben.

ep. I 10, 39 ff.:

sic qui pauperiem veritus potiore metallis
libertate caret, dominum vehet improbus atque
serviet aeternum, quia parvo nesciet uti.

Die Bedürfnislosigkeit der Kyniker, an der auch Epikur im Interesse der Freiheit festgehalten[1]) (W. St. X S. 197 n. 77: τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία), musste ihm als ein Ideal erscheinen gegenüber den Grundübeln, an denen die damalige Gesellschaft litt, der avaritia und ambitio.

sat. I 4, 25/26:

culpari dignos. quemvis media elige turba:
aut ob avaritiam aut misera ambitione laborat.

ep. I 1, 52 ff.:

vilius argentumst auro, virtutibus aurum.
„o cives, cives, quaerenda pecunia primumst;
virtus post nummos.“

ep. II 2, 156/57:

si cupidum timidumque minus te, nempe ruberes,
viveret in terris te siquis avarior uno.

c. II 16, 15/16:

nec levis somnos timor aut cupido
sordidus aufert.

Ferner sat. I, 61, 92; ep. I 18, 98; ep. I 1, 33, 44 und Lucr. III 59.

1) Vgl. Windelband, Lehrb. 5. Aufl. 1910 S. 137.

c. III 24, 47ff.:

vel nos in mare proximum
gemmas et lapides aurum et inutile,
summi materiem mali,
mittamus.

c. IV 9, 37/38ff.:

vindex avarae fraudis et abstinens
ducentis ad se cuncta pecuniae.[1])

Von diesen Gedanken geleitet, wird er denn auch nicht müde, die unersättliche Gier nach Besitz und Ehren bald allgemein zu geisseln, bald Freunde von ihrer Verwerflichkeit zu überzeugen.

ep. I 6, 47ff.:

si res sola potest facere et servare beatum
hoc primus repetas opus, hoc postremus omittas.
si fortunatum species et gratia praestat,
mercemur servum qui dictet nomina, laevum
qui fodicet latus et cogat trans pondera dextram
porrigere.[2])

Doch war dies nur die negative Seite im Verhalten des Weisen gegenüber den Bedürfnissen. Als positiven Massstab für eine zweckmässige Entscheidung in diesen Dingen hatte Epikur die spendende Natur bezeichnet[3]) fr. 469: χάριτι τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα, fr. 477: magnae divitiae sunt lege naturae conposita paupertas (= Seneca epist. 4, 10). sent. sel. XV S. 74: ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει. W. St.

1) Vgl. ferner sat. I 1 und c. I 1.

2) Vgl. die Anmerkung S. 36; dazu noch besonders ep. I 2, 47ff. S. 36; sat. I 6; c. I 31 und c. III 16: ferner ep. I 10, 26ff. S. 36; c. II 16, 9ff. S. 36; ep. I 10, 39ff. S. 37; ep. I 18, 101ff. S. 37.

3) Vgl. Us. Epic. ep. III S. 63/21: ὅτι τὸ μὲν φυσικὸν πᾶν εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν δυσπόριστον; ferner fr. 200ff. und fr. 397 (Us. Epic. S. 268/10).

X S. 193 n. 25: ἡ πενία μετρουμένη τῷ τῆς φύσεως τέλει μέγας ἐστὶ πλοῦτος · πλοῦτος δὲ μὴ ὁριζόμενος μεγάλη ἐστὶ πενία[1].)

Daraus ergab sich von selbst die Forderung eines naturgemässen Lebens, in der Epikur den Stoikern begegnete, wenngleich er dieser Maxime nicht die gleiche metaphysische Würde verleihen konnte, wie seine Antipoden. Die horazische Anschauung nach dieser Seite hin trägt den Stempel der epikureischen. Wir finden bei ihm das gleiche Kriterium gegenüber den Bedürfnissen sat. I 2, 73ff.:

> at quanto meliora monet pugnantiaque istis
> dives opis natura suae, tu si modo recte
> dispensare velis ac non fugienda petentis
> inmiscere.

und v. 111ff.:

> nonne, cupidinibus statuat natura modum quem,
> quid latura sibi, quid sit dolitura negatum,
> quaerere plus prodest et inane abscindere soldo?

ebenso die Forderung des intra fines naturae vivere[2]) (sat. I 1, 49ff.) vel dic quid referat intra naturae finis viventi, iugera centum an mille aret? und der freiwilligen Beschränkung auf den Besitz des quod satis est als der Quelle wahrer Zufriedenheit und Freiheit ep. I 2, 46ff.:

> quod satis est cui contingit, nihil amplius optet.
> non domus et fundus, non aeris acervus et auri
> aegroto domini deduxit corpore febris,
> non animo curas. valeat possessor oportet,
> si conportatis rebus bene cogitat uti.
> qui cupit aut metuit, iuvat illum sic domus et res
> ut lippum pictae tabulae, fomenta podagram,
> auriculas citharae collecta sorde dolentis.

---

1) Vgl. hierzu noch fr. 548 auf S. 35.

2) Ähnlich der alte Oppidius sat. II 3, 178:

> quod satis esse putat pater et natura coercet

und ep. I 10, 12:

> vivere naturae si convenienter oportet.

Us. Epic. fr. 473: ᾧ ὀλίγον οὐχ ἱκανόν, ἀλλὰ τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν. ep. I 10, 39ff.:

sic qui pauperiem veritus potiore metallis
libertate caret, dominum vehet improbus atque
serviet aeternum, qui parvo nesciet uti.[1])

ep. I 10, 44:

laetus sorte tua vives sapienter.

In diesem Sinne spricht er wohl auch die Mahnung aus: certum voto pete finem[2]) (ep. I 2, 56) und öfters die Überzeugung vivitur parvo bene (c. II 16, 13); sat. II 2, 1ff.:

quae virtus et quanta, boni, sit vivere parvo
(nec meus hic sermo est, sed quae praecepit Ofellus
rusticus, abnormis sapiens crassaque Minerva)
discite.[3])

Lucr. V 1117ff.:

quod siquis vera vitam ratione gubernet,
divitiae grandes homini sunt vivere parce
aequo animo: neque enimst umquam penuria parvi.

1) Vgl. hiermit Us. Epic. fr. 477 auf S. 38 und Hor. ep. I 12, 3ff.:

tolle querellas:
pauper enim non est, cui rerum suppetit usus.
si ventri bene, si lateri est pedibusque tuis, nil
divitiae poterunt regales addere maius.

Us. Epic. fr. 471: σπάνιόν γε εὑρεῖν ἄνθρωπον ⟨πένητα⟩ πρὸς τὸ τῆς φύσεως τέλος καὶ πλούσιον πρὸς τὰς κενὰς δόξας. οὐδεὶς γὰρ τῶν ἀφρόνων οἷς ἔχει ἀρκεῖται μᾶλλον δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνᾶται. ὥσπερ οὖν οἱ πυρέττοντες διὰ κακοήθειαν τῆς νόσου ἀεὶ διψῶσι καὶ τῶν ἐναντιωτάτων ἐπιθυμοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες διακειμένην πένονται πάντων ἀεὶ καὶ εἰς πολυτρόπους ἐπιθυμίας ὑπὸ λαιμαργίας ἐμπίπτουσιν.

2) Vgl. Us. Epic. sent. sel. XV auf S. 38.

3) Diese Stelle legt jene Erkenntnis in den Mund des rusticus sapiens Ofellus, womit sie wohl als „die Philosophie des gesunden Menschenverstandes“ (Kiessling-Heinze) charakterisiert werden und, damit über den Standpunkt subjektiver Meinung hinausgehoben, desto mehr Geltung für sich in Anspruch nehmen soll; ähnlich ep. I 10, 32ff.:

fuge magna: licet sub paupere tecto
reges et regum vita praecurrere amicos.

ep. I 10, 41:

serviet aeternum, quia parvo nesciet uti.

Nichts anderes will schliesslich seine Bitte an Apoll: frui paratis-dones! (c. I 31, 17).[1])

Doch wäre es weit gefehlt, wollte man annehmen, der Dichter rede damit kynischer Askese das Wort.[2]) So wenig Epikur bei aller Anerkennung der Bedürfnislosigkeit auf die Lust als den positiven Inhalt der Glückseligkeit verzichtete, ebenso war auch sein Schüler Horaz weit davon entfernt, die Genüsse einer feinen Tafel im Interesse des beate vivere gering anzuschlagen. Das sehen wir deutlich aus sat. II 4, dem Gegenstück zu den praecepta der Genügsamkeit sat. II 2. Etwas anderes freilich war es, wenn man mancherorts wohl mit dem Hinweis auf gelegentliche Äusserungen Epikurs, in denen er auch den körperlichen Genüssen ihr Recht liess, daneben wohl auch aus anderen Motiven die niedere Auffassung hervorkehrte, dass für Epikur „Anfang und Wurzel jedes Gutes die Lust des Bauches" bilde,[3]) der Epikureismus

---

c. III 1, 25 ff.:

desiderantem quod satis est neque
tumultuosum sollicitat mare
nec saevus Arcturi cadentis
impetus aut orientis haedi.

ep. II 2, 180 ff.:

gemmas, marmor, ebur, Tyrrhena sigilla, tabellas,
argentum, vestis Gaetulo murice tinctas
sunt qui non habeant, est qui non curat habere.

1) Vgl. Lucr. VI 10:

omnia . . . . esse parata;

Ähnlich ep. I 18, 106:

quid sentire putas, quid credis, amice, precari?

2) Dem beugt auch sat. II 2, 53 ff. ausdrücklich vor:

sordidus a tenui victu distabat, Ofello
iudice nam frustra vitium vitaveris illud
si te alio pravum detorseris.

3) fr. 409: ἀρχὴ καὶ ῥίζα παντὸς ἀγαθοῦ ἡ τῆς γαστρὸς ἡδονή· καὶ τὰ σοφὰ καὶ τὰ περιττὰ ἐπὶ ταύτην ἔχει τὴν ἀναφοράν. Natürlich äussert

mithin nur als eine Anleitung zum guten Essen und Trinken anzusehen sei. Dieser Art von Idealisten[1]) ist so, wie Heinze (Hor. Sat. erkl. v. Kiessling, 3. Aufl., S. 216) höchst einleuchtend vermutet, unsere Dichtung „als ein Abriss epikureischer Ethik, wie sie sich in ihren Köpfen male, mit fröhlichem Übermut dediziert." Die eigene Überzeugung, in den rechten Grenzen wohl zulässig, wird im Munde des anderen zur Satire, und mit einem Sarkasmus, der uns an Maupassant erinnern könnte, steht der Dichter hinter den Zeilen und belustigt sich über diejenigen, die da glauben „fontis adire remotos atque haurire vitae praecepta beatae" (sat. II 4, 94/95).[2]) Wie wenig an und für sich pedantisches Festhalten an bestimmten Grundsätzen nach Horazens Geschmack war, und wie wenig es so sein Gewissen beschwerte, von dem parvo uti gelegentlich zu einer feineren Lebensweise überzugehen, zeigt treffend der Schluss von ep. I 15:

> verum ubi quid melius contingit et unctius, idem
> vos sapere et solos aio bene vivere, quorum
> conspicitur nitidis fundata pecunia villis.

Hatte doch schon Epikur nicht anders gedacht τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσ-

---

sich dann auch die Einsicht in die natura rerum — darauf weist die geflissentliche Wiederholung des Wortes natura (v. 21, 45, 64) hin — nur in der zweckmässigen Wahl der Viktualien auf Grund ihres Wesens (Heinze). — In dieser Richtung ist auch die Entstehung jenes Schimpfnamens zu suchen, den Horaz in lustiger Selbstpersiflage ep. I 4, 16 auf sich anwendet.

1) Die ganze Ärmlichkeit ihres Gebahrens ist vermutlich sat. II 8 an einem Beispiel drastisch dargetan.

2) Eine Parodie auf die Verse des Lucrez IV 2ff.:

> iuvat integros accedere fontis
> atque haurire, iuvatque novos decerpere flores
> insignemque meo capiti petere inde coronam,
> unde prius nulli velarint tempora musae.

ερχομένους κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει.[1]) (Us. Epic. S. 64/3ff.).

Aus allen diesen Zügen spricht eben der Lebenskünstler, der die Maxime kennt und sich doch über sie erhebt. Und daraus erklärt es sich von selbst, dass in der Erörterung dieses Themas ep. I 17, 13ff.: „si pranderet olus patienter, regibus uti nollet Aristippus“ „si sciret regibus uti, fastidiret olus qui me notat“ der Kyrenaiker gegenüber dem Kyniker das Feld behauptet; es ist eben der eigene Standpunkt, der jener Pedanterie gegenüber verfochten wird.

Eine zweite Aufgabe, die der φρόνησις des Weisen gestellt ist, ist das Abwägen der durch Annahme oder Abweisung der ἡδοναί bezw. ἀλγηδόνες zu erwartenden Gefühle der Lust oder Unlust: πρὸς πάσας τὰς ἐπιθυμίας προσακτέον τὸ ἐπερώτημα τοῦτο · τί μοι γενήσεται ἂν τελεσθῇ τὸ κατὰ τὴν ἐπιθυμίαν ἐπιζητούμενον, καὶ τί ἐὰν μὴ τελεσθῇ; (Spruchs. W. St. X. S. 197 n. 71). Hinsichtlich des Lustbegriffes war jedoch Epikur, über den naiven, sinnlichkeitsfrohen Standpunkt Aristipps hinausgehend, zu der Auffassung gekommen, dass die höchste Lust doch mehr in den aus den sinnlichen abgeleiteten, edleren Genüssen des Geistes zu suchen sei: οἱ μὲν γὰρ χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγηδόνας τῶν ψυχικῶν, κολάζεσθαι γοῦν τοὺς ἁμαρτάνοντας σώματι · ὁ δὲ τὰς ψυχικάς · τὴν γοῦν σάρκα τὸ παρὸν μόνον χειμάζειν, τὴν δὲ ψυχὴν καὶ τὸ παρελθὸν καὶ τὸ παρὸν καὶ τὸ μέλλον · οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς (Us. Epic. fr. 452). Nicht anders dachte sein römischer Schüler, und der bekannte Satz „sperne voluptates: nocet empta dolore voluptas“[2]) ist nur die knappe

1) Vgl. auch sat. II 2, 82ff.:
hic tamen ad melius poterit transcurrere quondam
sive diem festum rediens advexerit annus,
seu recreare volet tenuatum corpus, ubique
accedent anni tractari mollius aetas
imbecilla volet.

2) Vgl. sat. I 2, 39:
utque illis multo corrupta dolore voluptas.

Horazische Formel für den gleichen Gedanken bei Epikur fr. 442: ἄμεινόν ἐστιν ὑπομεῖναι τούσδε τινὰς τοὺς πόνους, ὅπως ἡσθῶμεν ἡδονὰς μείζους.

συμφέρει τῶνδέ τινων ἀπέχεσθαι τῶν ἡδονῶν. ἵνα μὴ ἀλγῶμεν ἀλγηδόνας χαλεπωτέρας. Auch befürworteten das eigene Naturell und die Interessensphäre jenes hochgebildeten Kreises, in dem der Venusiner sich bewegte, von selbst jene „wohlabgewogene Feinschmeckerei des Kulturmenschen“,[1]) wie sie das Leben des κῆπος darstellte.[2])

Mit dieser zwiefachen Betätigung der φρόνησις muss sich jedoch ein dritter Faktor notwendig verbinden, soll das Ideal ungetrübten, individuellen Geniessens wirklich erreicht werden: die entsprechende physische und psychische Be-

---

1) Windelband, Lehrbuch 5. Aufl. 1910 S. 141.

2) Hierher gehören die in der Betrachtung der Licht- und Schattenseiten einzelner Genüsse sich ergehenden Erörterungen, z. B. hinsichtlich der ἡδονὴ δι' ἀφροδισίων sat. I 2, 34 ff.:

audire est operae pretium, procedere recte
qui moechos non voltis, ut omni parte laborent
utque illis multo corrupta dolore voluptas
atque haec rara cadat dura inter saepe perilca.

Vgl. fr. 535, die wahre Ansicht jedoch eher fr. 583: γυναικί τε (δοκεῖ Ἐπικούρῳ) οὐ μιγήσεσθαι τὸν σοφὸν ἤ οἱ νόμοι ἀπαγορεύουσιν, ὡς φησι Διογένης ἐν τῇ Ἐπιτομῇ τῶν Ἐπικούρου ἠθικῶν δογμάτων und Spruchs. W. St X S. 195 n. 51: πυνθάνομαί σου τὴν κατὰ σάρκα κίνησιν ἀφθονώτερον διακεῖσθαι πρὸς τὴν ἀφροδισίων ἔντευξιν· σὺ δὲ ὅταν μήτε τοὺς νόμους καταλύῃς μήτε τὰ καλῶς ἔθη κείμενα κινῇς μήτε τῶν πλησίον τινὰ λυπῇς μήτε τὴν σάρκα καταξαίνῃς μήτε τὰ ἀναγκαῖα καταναλίσκῃς, χρῶ ὡς βούλει τῇ σεαυτοῦ προαιρέσει· ἀμήχανον μέντοι γε τὸ μὴ οὐχ ἑνί γέ τινι τούτων συνέχεσθαι· ἀφροδίσια γὰρ οὐδέποτε ὤνησεν· ἀγαπητὸν δὲ εἰ μὴ ἔβλαψεν.): so auch der Schluss von sat. I 2 namque parabilem amo Venerem facilemque mit Philodem (ähnlich Lucr. IV 1063—1072), ferner bezüglich des vivere parvo sat. II 2, 70 ff., wozu Heinze eine deutliche Übereinstimmung in der Disposition der Beweisführung mit Diog. Laert. X. 131 = Us. Epic. p. 64 nachweist (vgl. auch zu v. 107 ff. Epik. Spruchs. n. 44), ebenso mit Rücksicht auf die Vorteile des Landlebens sat. II 6. Vgl. auch Horazens Ansicht sat. I 4, 115, und zum Ganzen ausführlicher oben S. 7 ff.

schaffenheit,[1]) die allein zum Genusse befähigt, muss man entweder schon besitzen oder doch unter allen Umständen sich erwerben, besonders die letztere, die ganz von uns selbst abhängt[2]) und wesentlich gekennzeichnet ist durch

---

1) Diog. Laert. 131 (Us. Epic. S. 64): τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν. fr. 425/26/28.

vgl. zum ersteren ep. I 2, 44 ff.:

non domus et fundus, non aeris acervus et auri
aegroto domini deduxit corpore febris
non animo curas.

sat. II 2, 19/20: non in caro nidore voluptas
summa sed in te ipso est.

ep. I 12, 5/6:

si ventri bene, si lateri est pedibusque tuis, nil
divitiae poterunt regales addere maius.

zum letzteren ep. I 2, 46 ff. auf S. 39.

ep. I 14, 13:

in culpa est animus, qui se non effugit umquam.

ep. I 11, 25 ff.:

nam si ratio et prudentia curas,
non locus effusi late maris arbiter aufert,
caelum, non animum, mutant qui trans mare currunt.

c. I 7, 17/18: sic tu sapiens finire memento
tristitiam vitaeque labores.

c. II 3, 1/2: aequam memento rebus in arduis
servare mentem.

c. II 16, 1 ff.: otium . . . non gemmis neque purpura venale nec auro.
non enim gazae neque consularis
submovet lictor miseros tumultus
mentis et curas laqueata circum
tecta volantis.

ferner c. II 16, 25 und ep. I 4, 12 ff.

2) Vgl. besonders ep. I 18, 111/12:

sed satis est orare Jovem, qui ponit et aufert,
det vitam, det opes: aequum mi animum ipse parabo

mit Epik. Spruchs. W. St. X S. 196 n. 65. μάταιόν ἐστι παρὰ θεῶν αἰτεῖσθαι ἃ τις ἑαυτῷ χορηγῆσαι ἱκανός ἐστι. Ähnlich ist auch der Gedanke bei Lucr. III 1068 ff.:

hoc se quisque modo fugitat, quem, scilicet, ut fit,

die vor allen Stürmen des Lebens und der Leidenschaft geborgene Ruhe des Gemüts: ἦν Ἐπίκουρος ἡσυχίαν ἐπαινεῖ καὶ Ἱερώνυμος (fr. 426). Epikur hatte diesen Zustand und sein Gegenstück, die seelische Erregung, nach dem Vorgange Demokrits unter dem ansprechenden Gleichnis der Meeresstille (γαλήνη) und des Wogensturmes (χειμών) veranschaulicht:[1] τούτου (τοῦ μακαρίως ζῆν) γὰρ χάριν πάντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν μήτε ταρβῶμεν. ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμών (Us. Epic. S. 62/15ff.) und τί ποτ' οὖν ἡ ψυχὴ ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ σώματος ἀγαθοῖς μικροτέροις οὖσι χαίρει καὶ γαληνιᾷ, ὡς φησιν Ἐπίκουρος, ἐπὶ δὲ τοῖς αὐτῆς ἀγαθοῖς μεγίστοις οὖσιν οὐχ ἥδεται (fr. 425). Ähnlich hat er die leidenschaftslose Seele mit dem Gefäss verglichen, das erst durch seinen Inhalt ebenso verunreinigt wird, wie die Seele durch die Leidenschaften: (fr. 396 = Lucr. VI 9ff.):

nam cum vidit hic (Epicurus) ad victum quae flagitat usus
omnia iam ferme mortalibus esse parata,
et, pro quam posset, vitam consistere tutam,
divitiis homines et honore et laude potentis
affluere atque bona gnatorum excellere fama,
nec minus esse domi cuiquam tamen anxia corda,
atque animi ingratis vitam vexare timore
passimque[2] infestis cogei saevire querellis:
intellegit ibi vitium vas efficere ipsum,
omniaque illius vitio corrumpier intus,
quae conlata foris, et commoda, cumque venirent;
partim quod fluxum pertusumque esse videbat,
et nulla posset ratione explerier umquam,
partim quod taetro quasi conspurcare sapore
omnia cernebat, quaecumque receperat, intus.
veridicis igitur purgavit pectora dictis

effugere haud potis est: ingratis haeret et odit
propterea, morbi quia causam non tenet aeger.

1) Vgl. ferner fr. 429 und auch fr. 544; Windelband, Lehrb. S. 137.

2) timore passimque] Usener Epic; sine ulla pausa atque Brieger.

et finem statuit cuppedinis atque timoris,
exposuitque bonum summum, quo tendimus omnes,
quid foret, atque viam monstravit, tramite parvo
qua possemus ad id recto contendere cursu.[1])

Wie nun diese Bilder bei Horaz wiederum auftauchen sat. I 2, 110:

atque aestus curasque gravis e pectore tolli?

ep. I 18, 102/03:

quid pure tranquillet, honos an dulce lucellum
an secretum iter et fallentis semita vitae,[2])

so ist auch der mit ihnen verbundene Gedanke von ihm übernommen, zugleich mit der natürlichen Folgerung, dass alles zu vermeiden sei, was irgendwie dieses seelische Gleichgewicht aufzuheben vermöchte.

Zu diesen negativen Momenten, die man energisch von sich abzuweisen hat, gehört vor allem jegliche Art von Sorgen, besonders der Gedanke an die Zukunft und die Furcht vor dem Tode: ὁ τῆς αὔριον ἥκιστα δεόμενος ἥδιστα πρόσεισι πρὸς τὴν αὔριον (fr. 490) und stulta vita ingrata est et trepida: tota in futurum fertur (fr. 491). Hor. c. II 16, 25ff.:

laetus in praesens animus quod ultrast
oderit curare et amara lento
temperet risu.

c. I 11, 6ff.:

sapias, vina liques et spatio brevi
spem longam reseces, dum loquimur fugerit invida
aetas: carpe diem, quam minimum credula postero[3]).

ep. I 4, 13/14:

omnem crede diem tibi diluxisse supremum:
grata super veniet quae non sperabitur horae.

---

1) Vgl. ep. I. 2, 54ff.:
sincerum est nisi vas, quod cumque infundis acescit.
sperne voluptates: nocet empta dolore voluptas.
semper avarus eget: certum voto pete finem.

2) Vgl. c. II. 16, 1ff. auf S. 45 Anmerkung.

3) Vgl. hierzu noch c. I. 9, 13ff. oben S. 11.

ep. I 18, 110:

neu fluitem dubiae spe pendulus horae.

ep. II 2, 207:

caret mortis formidine et ira?[1])

Ebenso gehören dazu alle aufregenden Geschäfte und störenden Verpflichtungen c. I 7, 17ff.

sic tu sapiens finire memento
tristitiam vitaeque labores
molli, Plance, mero, seu te fulgentia signis
castra tenent seu densa tenebit
Tiburis umbra tui.

c. II 11, 1ff.:

Quid bellicosus Cantaber et Scythes,
Hirpine Quincti, cogitet Hadria
divisus obiecto, remittas
quaerere nec trepides in usum
poscentis aevi pauca,

c. III 8, 17:

mitte civilis super urbe curas[2]).

Epik. Spruchs. W. St. X S. 196 n. 58: ἐκλυτέον ἑαυτοὺς ἐκ τοῦ περὶ τὰ ἐγκύκλια καὶ πολιτικὰ δεσμωτηρίου.

Und schliesslich jede Beeinträchtigung des Seelenfriedens durch Leidenschaften und Affekte: ἔρωτι φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχώδης καὶ ἐπίπονος ἐπιθυμία ἐκλύεται (fr. 457) und inmodica ira gignit insaniam (fr. 484).

ep. I 2, 34ff.: et ni
posces ante diem librum cum lumine, si non
intendes animum studiis et rebus honestis,
invidia vel amore vigil torquebere.

ep. I 2, 59ff.:

qui non moderabitur irae,
infectum volet esse dolor quod suaserit et mens,
dum poenas odio per vim festinat inulto
ira furor brevis est animum rege.

---

1) Wie sehr Mäcenas von Todesgedanken gequält wurde, zeigt c. II. 17; vgl. sent. sel. II (Us. Epic. S. 60/15ff.).

2) Vgl. noch c. II. 10, 1ff. auf S. 20 Anmerkung.

ep. I 4, 12/13:

inter spem curamque, timeres inter et iras
omnem crede diem tibi diluxisse supremum[1]).

Die Wahl eines ruhigen Aufenthaltsortes ist zwar vorzuziehen, doch sicher unter diesen Faktoren am wenigsten von Bedeutung λάθε βιώσας[2]) (fr. 551).

ep. I 7, 44/45:

parvum parva decent: mihi iam non regia Roma,
sed vacuum Tibur placet aut inbelle Tarentum.

ep. I 17, 10:

nec vixit male, qui natus moriensque fefellit.

fr. 586 (Us. Epic. S. 334/21ff.):

exilium, credo, quod in maxumis malis ducitur . . . . ad omnis casus facillima ratio est eorum, qui ad voluptatem ea referunt quae sequuntur in vita, ut quocumque haec loco suppeditetur, ibi beate queant vivere.

mit ep. I 11, 24:

quocumque loco fueris vixisse libenter te dicas.

ep. I 14, 12:

stultus uterque locum inmeritum causatur inique.

c. II 16, 19:

quid terras alio calentis
sole mutamus?[3])

Alle diese Maxime hat sich Horaz zu eigen gemacht. Bald hier bald dort finden sich Anklänge; in grösserer Zahl weist sie besonders der Brief an den jungen Lollius auf (I 18), einige sind in der Paränese an Tibull genannt,[4]) und c. II 16 bildet gerade die eingehende Würdigung der σχολή (otium) den Grundgedanken des Gedichts.

1) vgl. ep. II 2, 207 oben S. 48.

2) vgl. Us. Epic. sent. sel. XIV S. 74.

3) vgl. ferner ep. I 18, 102/03 oben S. 47 und c. I 7, 17ff.: sic tu sapiens . . . oben S. 45.

4) ep. I 4. vgl. fr. 135: εἰ βούλει πλούσιον Πυθοκλέα ποιῆσαι, μὴ χρημάτων προστίθει, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἀφαίρει. Ferner ep. I 4, 13ff. oben S. 47 mit fr. 490 oben S. 47.

Die zielbewusste Betätigung der vernünftigen Einsicht ist es also (vgl. Us. Epic. S. 64/18), die im Verein mit einer entsprechenden körperlichen und seelischen Konstitution die rechte Lebensführung nach dem Sinne Epikurs ermöglicht und eben deshalb auch ausmacht. Diese besteht in dem frohen, ungetrübten Genuss der Freuden des Lebens, wie sie der geistvolle Umgang mit gebildeten Menschen und die behagliche Gestaltung des eigenen Daseins bieten, wobei die physischen Genüsse zwar eine untergeordnete Rolle spielen, jedoch keineswegs verworfen werden.

Ein vergleichender Blick von der idealen Lebensführung des κῆπος aus, die alle diese Momente in sich darstellte, zeigt nun, dass auch für Horaz in dieser Hinsicht die gleichen Grundsätze massgebend waren und gerade die Gesichtspunkte, die bereits bei Aristipp gegeben waren, seiner Geschmacksrichtung gegenüber ihre alte Anziehungskraft bewärten: nunc in Aristippi furtim praecepta relabor (ep. I 1, 18). Denn gerade der frohe Genuss des Augenblicks wird als Heilmittel gegen alle Sorgen und Mühen von ihm selbst gepriesen und gepflegt und anderen eindringlichst empfohlen.[1])

ep. I 11, 22/23:

tu quamcumque deus tibi fortunaverit horam
grata sume manu, neu dulcia differ in annum[2]).

---

1) Vgl. ausserdem die oben S. 11ff. angeführten Stellen und Anmerkung 2 S. 11; ferner c. II 16, 25ff. oben S. 47.

2) Die Worte „neu dulcia differ in annum“ stellen eine beinahe wörtliche Übersetzung dar von Epic. Spruchs: W. St. X S. 192 n. 14: γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτ᾽ εἶναι· σὺ δὲ οὐκ ὢν τῆς αὔριον (κύριος)ἀναβάλλῃ τὸ χαῖρον. ὁ δὲ βίος μελλησμῷ παραπόλλυται καὶ εἷς ἕκαστος ἡμῶν ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει. (bezüglich der Lesarten von fr. 204 καιρόν und Epic. Spruchs. W. St. X S. 192 n. 14. χαῖρον scheint es mit Rücksicht auf ep. I 2, 39 „siquid est animum differs curandi tempus in annum“, als ob schon damals die zwei Fassungen nebeneinander bestanden hätten); vgl. zur letzten Stelle noch besonders fr. 95 Us. Epic. S. 131/19.

Wie sehr gerade dieser pflichtenlose Egoismus des Genusses dem eigenen Selbstgefühl schmeichelte, zeigen treffend jene Worte, mit denen er sat. I. 6 die Schilderung all der missbehagenden Geschäfte des Mannes vom senatorischen Stande schliesst: hoc ego commodius quam tu, praeclare senator, milibus atque aliis vivo (v. 110/11). Und das Bild des eigenen bequemen Lebens, das die nun folgende Beschreibung eines vollständigen Tageslaufes entwirft, ist wohl der beste Beweis für die hohe Schätzung, deren sich Epikurs Lebensideal bei Horaz erfreute. Wer so sein Dasein einzurichten weiss, bleibt unberührt von allem Wechsel äusseren Geschickes τύχῃ τε (τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ) ἀντιτάξεσαι · φίλην γὰρ οὐδένα κτήσεσδαι (fr. 584) und τὸ συνεθίζειν οὖν ἐν ταῖς ἁπλαῖς καὶ οὐ πολυτελέσι διαίταις καὶ ὑγιείας ἐστὶ συμπληρωτικὸν καὶ πρὸς τὰς ἀναγκαίας τοῦ βίου χρήσεις ἄοκνον ποιεῖ τὸν ἄνθρωπον καὶ τοῖς πολυτελέσιν ἐκ διαλειμμάτων προσερχομένους κρεῖττον ἡμᾶς διατίθησι καὶ πρὸς τὴν τύχην ἀφόβους παρασκευάζει (Us. Epic. S. 64/3ff.).

sat. II. 2,135/36:

quocirca vivite fortes
fortiaque adversis opponite pectora rebus.

sat. II. 7,83 ff:

sapiens, sibi qui imperiosus,
quem neque pauperies neque mors neque vincula torrent,
responsare cupidinibus, contemnere honores
fortis, et in se ipso totus, teres atque rotundus,
externi nequid valeat per leve morari,
in quem manca ruit semper fortuna.[1])

und gleichgültig gegenüber der gewohnten Wertung irdischer Güter c. III. 1,41 ff:

quod si dolentem nec Phrygius lapis
nec purpurarum sidere clarior
delenit usus nec Falerna
vitis Achaemeniumque costum,

1) Vgl. hierzu Us. Epic. S. 396 zu sent. sel. XVI.

cur invidendis postibus et novo
sublime ritu moliar atrium?
cur valle permutem Sabina
divitias operosiores?

ep. I. 10, 30ff.:

quem res plus nimio delectavere secundae,
mutatae quatient. siquid mirabere, pones
invitus. fuge magna: licet sub paupere tecto
reges et regum vita praecurrere amicos.

Frohen Sinnes kann er auf jeden Tag zurücksehen ut, quocumque loco fueris, vixisse libenter te dicas (ep. I. 11, 24/25).

ille potens sui
laetusque deget, cui licet in diem
dixisse „vixi“ (c. III. 29, 41ff.),

den ihm das Lebeu geschenkt hat, und es schliesslich in der angenehmen Stimmung eines satur conviva unverzagt verlassen

sat. I. 1, 117 ff.:

inde fit, ut raro, qui se vixisse beatum
dicat et exacto contentus tempore vita
cedat uti conviva satur, reperire queamus.[1])

Aus allen diesen Zügen spricht unverkennbar jenes gerade für die epikureische Lehre so charakteristische Bestreben, den Menschen in jeder Hinsicht möglichst auf sich selbst zu stellen. Und wenn Epikur bezüglich des Verhältnisses des Menschen zum Menschen allein das Band der

1) Vgl. hiermit Us. Epic. S. 310/19ff.: mihi quidem in vita servanda videtur illa lex, quae in Graecorum conviviis optinetur „aut libat“ inquit „aut abeat“, et recte, aut enim fruatur aliquis pariter cum aliis voluptate potandi aut, ne sobrius in violentiam vinulentorum incidat, ante discedat. sic iniurias fortunae quas ferre nequeas, defugiendo relinquas und die Bemerkung Bions bei Teles. S. 16 2 Hense², sowie Epik. Spruchs. W. St. X S. 192 n. 17: οὐ νέος μακαριστός, ἀλλὰ γέρων βεβιωκὼς καλῶς: ὁ γὰρ ἐντὸς ἀκμῆς πολὺς ὑπὸ τῆς τύχης ἑτεροφρονῶν πλάζεται· ὁ δὲ γέρων καθάπερ ἐν λιμένι τῷ γήρᾳ καθώρμικεν τὰ πρότερον δυσελπιστούμενα ἀσφαλεῖ κατακλείσας χάρακι.

Freundschaft anerkannt wissen wollte[1]) und seinen Schülern das Leben abseits von der Heerstrasse der Menge empfahl: φιλαγρήσειν (τὸν σοφὸν Ἐπικούρῳ δοκεῖ) fr. 570 und fr. 571: fugienti turbam solitudo laudatur (ab Epicuro);

Hor. ep. I. 10, 12 ff.:

vivere naturae si convenienter oportet
ponendaque domo quaerenda est area primum,
novistine locum potiorem rure beato?

ep. I. 10, 6/7:

ego laudo ruris amoeni
rivos et musco circumlita saxa nemusque.

ep. I. 14, 10:

rure ego viventem, tu dicis in urbe beatum[2]);

so waren das nur die natürlichen Folgerungen eben jener Tendenz. Ihren Wirkungen konnte sich auch Horaz nicht entziehen. So sind wohl ihre Spuren nicht mit Unrecht zu erkennen in der allenthalben deutlich hervortretenden Wertschätzung und Pflege der freundschaftlichen Beziehungen, die ihn mit den ersten Männern der damaligen Gesellschaft verknüpften, nicht minder auch in seiner tiefempfundenen Neigung znm Leben auf dem Lande, speziell auf seinem Sabinum; denn dort liess sich, wie das in prächtiger Weise sat. II. 6 zeigt, das schöngeistige Geniessen in trautem Freundeskreise am besten verwirklichen.

---

1) Windelband; Lehrb. S. 144; und Us. Epic. S. 77, sent. sel. XXVII: ὧν ἡ σοφία παρασκευάζεται εἰς τὴν τοῦ ὅλου βίου μακαριότητα, πολὺ μέγιστόν ἐστιν ἡ τῆς φιλίας κτῆσις. Daher auch Thema bei sat. II. 6, 65 ff.

2) Vgl. noch c. III 1, 45 ff.:

cur invidendis postibus et novo
sublime ritu moliar atrium?
cur valle permutem Sabina
divitias operosiores?

B. Die Beurteilung des Stoizismus bei Horaz.

a) Physik.

Der metaphysische Monismus der stoischen Logoslehre griff den vorgefundenen Gedanken der Analogie zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos, zwischen Weltall und Mensch, in dem Sinne auf, dass die Einzelseele als ein Teil der allgemeinen Weltseele erklärt wurde. Damit war der Auffassung der Seele ein metaphysischer Hintergrund gegeben, durch den sie sich von der sonst gleichen epikureischen Anschauung vorteilhaft abhob[1]), sodass sie sich auch bei Horaz dieser gegenüber Anerkennung verschaffte[2]). Eben jener monistischen Theorie zufolge ist jedoch die Seele durchaus als ein körperliches Wesen zu denken, selbst die Wahrnehmungen und Vorstellungen galten dem Stoiker als körperliche Vorgänge, die sich mit den Eindrücken auf einer unbeschriebenen Wachstafel vergleichen[3]) lassen. Diesen Gedanken berührt Horaz ep. II. 3, 108ff.:

> format enim natura prius nos intus ad omnem
> fortunarum habitum; iuvat aut inpellit ad iram,
> aut ad humum maerore gravi deducit et angit:
> post effert animi motus interprete lingua.

Eine äussere Einwirkung, meint er, führt eine individuell verschiedene Eigenschaftsveränderung (ἑτεροίωσις) in der

1) Gegen die aus diesem Gedanken gezogene Folgerung von der sittlichen Gleichheit aller Menschen als Teilhaber an der göttlichen Weltvernunft scheint jedoch sat. I. 6, 8 der Zusatz „dum ingennus“ gerichtet zu sein.

2) sat. II. 2, 79; gerade der Ausdruck „divinae“ ist wesentlich; vgl. Windelband, Lehrb. S. 155ff. Über die Parallele dieser Stelle und Philo, de anim. 41 siehe Archiv f. Gesch. d. Philosophie V. (1882) S. 411.

3) Vgl. Barth, die Stoa, 2. Aufl. S. 76ff., Windelband, Lehrb. S. 168. Seneca ep. 50, 6. curvatas trabes calor explicat et aliter natae in id finguntur, quod usus noster excipit: quanto facilius animus accipit formam flexibilis et omni umore obsequentior. Quid enim est aliud animus quam quodam modo se habens spiritus?

Seele herbei, die durch die Sprache nach aussen hin reflektiert wird; daraus leitet er dann die Forderung ab, dass Worte und inneres Empfinden bei der dramatischen Darstellung einander entsprechen sollen. Ein naturgesetzliches Verhältnis werde also mitverletzt, sobald man von jenem Kunstgesetz abweiche.

Ihre pantheistische Grundlage ermöglichte es ferner den Stoikern, jene tiefe Kluft, die sich allmählich zwischen philosophischer Theologie und den Daten der positiven Religion herausgebildet hatte, in vollkommen konsequenter Weise zu überbrücken. Man gefiel sich bald in allegorischen Deutungen die Gestalten des Mythus im Sinne jenes Prinzips und suchte mit Benutzung euhemeristischer Gedanken auch die Heroisierung verdienter Männer und den Glauben an persönliche Schutzgeister zu rechtfertigen[1]). Man wird nun bei einem Dichter von dem Beziehungsreichtum eines Horaz nicht irre gehen in der Annahme, dass die Wirkungen dieser Ideen in einzelnen Zügen auch bei ihm nachklingen, zumal gerade vorher in der mittleren Stoa alle diese theologischen Spekulationen eine ganz besonders wichtige Rolle gespielt hatten.

c. I. 36, 3:

custodes Numidae deos

c. II. 7, 13, 14:

sed me per hostis Mercurius celer
denso paventem sustulit aere.

c. II. 17, 28ff.:

nisi Faunus ictum
dextra levasset, Mercurialium
custos virorum.

c. III. 3, 9ff.:

hac arte Pollux et vagus Hercules
enisus arcis attigit igneas,
quos inter Augustus recumbens
purpureo bibet ore nectar.

1) Vgl. Windelband, Lehrb. S. 156ff.

c. III. 8, 6ff.:

voveram dulcis epulas et album
Libero caprum prope funeratus
arboris ictu.

c. IV. 5, 33ff.:

te multa prece, te prosequitur mero
defuso pateris, et laribus tuum
miscet numen, uti Graecia Castoris
et magni memor Herculis.

ep. II. 1, 5ff.:

Romulus et Liber pater et cum Castore Pollux[1]),
post ingentia facta deorum in templa recepti.

b) Ethik.

Wie im Epikureismus, so bildet auch im Stoizismus die Ethik den eigentlichen Kern der Lehre. Unter den ethischen Prinzipien der Stoiker war eines der wichtigsten in der allgemeinen Forderung ausgesprochen worden, dass man konsequent leben solle. Dieser Satz wurde in der weiteren Entwickelung des Systems näher dahin bestimmt, dass man in Übereinstimmung mit der Natur, d. h. im Sinne der mit dem normativen, zwecktätigen Weltsinn sich deckenden, vernünftigen Menschlichkeit sein sittliches Handeln einrichten solle[2]). Ein derartiges Postulat mochte Horaz um so eher anerkennen, als eben jene Konsequenz des Handelns in der Charakterstärke der grossen Männer aus Roms Vergangenheit gleichsam realisiert erschien[3]) und das zielbewusste

1) Vgl. Cic. de natura deorum II. 24, 62. Eine ähnliche Erscheinung ist die von den Kynikern und Stoikern geübte allegorisch-moralische Deutung Homers, die scheinbar auch Horaz imponierte (ep. I. 2.).

2) Vgl. Barth, a. a. O. S. 125 und S. 130.

3) Vgl. c. I. 12, 37ff.:

Regulum et Scauros animaeque magnae
prodigum Paullum superante Poeno
gratus insigni referam Camena
Fabriciumque.

Emporstreben des Princeps den Lebenden ein Vorbild darin sein konnte, während anderseits mit jenem Ideal eines naturgemässen Lebens viele Züge altrömischer Einfachheit sich vergleichen liessen, die wiederzuerwecken in den vom Dichter befürworteten (c. III. 2) Bestrebungen des Kaisers lag. Aus diesem Geiste heraus erklärt sich wohl der Hymnus auf den „iustum et tenacem propositi virum“ (c. III. 3)[1]), sowie auch das hohe Lied auf die „constantia Romana“ mit Rücksicht auf die durch sie errungenen Erfolge des Tiberius und Drusus

c. IV. 4, 53ff.:

gens, quae cremato fortis ab Ilio
iactata Tuscis aequoribus sacra
natosque maturosque patres
pertulit Ausonias ad urbis,
duris ut ilex tonsa bipennibus
nigrae feraci frondis in Algido,
per damna per caedis ab ipso
ducit opes animumque ferro.
non Hydra secto corpore firmior
vinci dolentem crevit in Herculem,
monstrumve submisere Colchi
maius Echioniaeve Thebae.
merses, profundo pulchrior evenit;
luctere, multa proruet integrum
cum laude victorem, geretque
proelia coniugibus loquenda.
Carthagini iam non ego nuntios
mittam superbos: occidit, occidit
spes omnis et fortuna nostri
nominis Hasdrubale interempto;

ebenso die „geharnischte Sonette“ gegen den zu jener alten Einfachheit des Lebens in so grellem Widerspruch stehenden Luxus der Zeit mit ihren riesigen Palastbauten und aus-

1) Mommsen erkennt hierin den Princeps, wohl mit Recht (Reden und Aufsätze S. 174), anders Jodl, Geschichte der Ethik, 2. Aufl. S. 91.

gedehnten Gartenanlagen[1]), schliesslich die enthusiastische Verherrlichung der eisernen Konsequenz eines Regulus (c. III 5) u. a. m.

Mögen alle diese Einzelheiten, im Sinne jener stoischen Anschauungen aufgefasst, vielleicht nur einen gehaltvolleren Hintergrund gewinnen, so spielt doch gerade die Erwartung jener διάθεσις ὁμολογουμένη[2]) die wichtigste Rolle unter den Aufgaben, die sich Horaz für die sittliche Arbeit an sich selbst gestellt hat

ep. I. 1, 94 ff.:

si curatus inaequali tonsore capillos
occurri, rides, si forte subucula pexae
trita subest tunicae, vel si toga dissidet inpar,
rides: quid? mea cum pugnat sententia secum,
quod petiit spernit, repetit quod nuper omisit,
aestuat et vitae disconvenit ordine toto,
diruit, aedificat, mutat quadrata rotundis?
insanire putas sollemnia me neque rides
nec medici credis nec curatoris egere
a praetore dati, rerum tutela mearum
cum sis et prave sectum stomacheris ab unguem
de te pendentis, te respicientis amici.

Ist nun diese Beständigkeit im Handeln durchaus von der Vernunft geleitet, so haben wir damit die stoische Tugend, deren eigenartiger Charakter auch in der horazischen Darstellung hervortritt[3]). Dass ihr Besitz wahre Glückseligkeit verleihe und sie gerade den rechten Massstab für

1) c. II. 15; c. II. 18; vgl. auch c. III. 1, 33 ff.; c. III. 24 (Seneca ep. 89, 21). Die beste Kontrastfigur hierzu war der alte Cato, daher absichtlich eingeführt c. II. 15, 10 ff.:

non ita Romuli
praescriptum et intonsi Catonis
auspiciis veterumque norma.

2) Diog. Laert. VII. 89; Seneca ep. 31. 8.

3) Ihre intellektualistische Seite blickt durch c. II. 2 (dedocet), ep. I. 18, 100, wo Horaz dem virtutem doctrina parari zustimmt, ihre erhabene Subjektivität zeichnet der Zusatz dissidens plebi c. II. 2, 18 ff.

die sittliche Wertung unseres Tuns und Lassens sei, auch davon ist er überzeugt

ep. I. 6, 1/2:

nil admirari prope res est una, Numici,
solaque quae possit facere et servare beatum.

ep. I. 6, 29ff.:

vis recte vivere (quis non?):
si virtus hoc una potest dare, fortis omissis
hoc age deliciis.

ep. I. 16, 20:

neve putes alium sapiente bonoque beatum.

c. II. 2, 17ff.:

redditum Cyri solio Phrahaten
dissidens plebi numero beatorum
eximit virtus, populumque falsis
dedocet uti
vocibus regnum et diadema tutum
deferens uni propriamque laurum,
quisquis ingentis oculo inretorto
spectat acervos[1]).

Mit der stoischen Auffassung aber, dass diese unser Handeln bestimmende, seelische Kraft wesentlich Vernunft sei und mit der vernünftigen Weltordnung übereinstimme, war zugleich allen vernunftwidrigen Störungen dieses harmo-

1) Auch der Gedanke ihrer Unsterblichkeit ist stoisch; Cic. Tusc. Disp. I 27: nisi haereret in eorum mentibus mortem non interitum esse omnia tollentem atque delentem, sed quandam quasi migrationem commutationemque vitae, quae in claris viris et feminis dux in caelum soleret esse, in ceteris humi retineretur et permaneret tamen. c. III. 2, 17ff.:

virtus repulsae nescia sordidae
intaminatis fulget honoribus
nec sumit aut ponit securis
arbitrio popularis aurae:
virtus recludens inmeritis mori
caelum negata temptat iter via
coetusque volgaris et udam
spernit humum fugiente penna.

(Vgl. Cic. Tusc. Disp. V. 54).

nischen Verhältnisses, d. h. den Affekten, der Krieg erklärt. Ihnen gegenüber erwächst damit der Vernunft die Aufgabe, durch Verweigerung ihrer Zustimmung, von der allein die Umwandlung der Gefühlserregungen in Willenstätigkeiten abhängig ist, zu verhüten, dass sie in uns die Herrschaft über unser Verhalten erlangen[1]). Indem nun die Stoiker die so zu erwerbende innere Freiheit (ἀπάθεια) für einen notwendigen Bestandteil der Sittlichkeit erklärten, nahmen sie damit einen Gedanken auf, der, verschieden ausgedrückt, bei einer Reihe griechischer Denker sich findet. So erscheint alsdann zunächst zweifelhaft, welche Auffassung dieses Gedankens speziell Horaz ep. I. 6 „mit der nachdrücklichen Bestimmtheit festester Überzeugung“ (Heinze) voranstellt und als virtus und erste Bedingung wahrer εὐδαιμονία bezeichnet. Doch lässt die Paränese v. 28ff. mit ihrer stoisierenden Argumentation leicht darauf schliessen, dass der Dichter schon im Anfang die stoische Anschauung vor Augen hatte[2]).

1) Windelband, Lehrb. S. 139; Barth, a. a. O. S. 130; mit charakteristischer Schärfe des Ausdrucks (vgl. die epikureische Formulierung S. 44/45 oben) bezeichnet die Stoa diese Zustände als solche der Seelenkrankheit, von Horaz parodiert sat. II. 3, 26ff.: novi,
et miror morbi purgatum te illius
und v. 161/62:
„non est cardiacus“ Craterum dixisse putato
„hic aeger“,
anerkannt ep. I. 2, 33, 34:
ut te ipsum serves, non expergisceris? atqui
si noles sanus, curres hydropicus;
und ep. I. 6, 28ff.:
si latus aut renes morbo temptantur acuto,
quaere fugam morbi. vis recte vivere (quis non?):
si virtus hoc una potest dare, fortis omissis
hoc age deliciis.

2) Der scheinbare Widerspruch in der Auffassung der virtus v. 15ff. und v. 29ff. erklärt sich daraus, dass im ersten Teil des Briefes das allzu eifrige Streben nach virtus eben auch als eine Erscheinung des ἄγαν (vgl. Cic. Tusc. Disput. IV. 29, 52) von dem jeder Pedanterie abgeneigten Dichter verworfen wird, während es im zweiten Teil, in der richtigen Gesinnung

Dieser idealen inneren Freiheit und Ruhe kann freilich nichts förderlicher sein als die Unabhängigkeit von allem äusseren Geschick und die Bedürfnislosigkeit im einzelnen, deren Bedeutung für die Erlangung wahrer Glückseligkeit die nacharistotelischen Schulen ihrem Grundprinzip entsprechend allgemein anerkannten. Dass Horaz dieses kynische Erbteil beider Systeme zu rühmen und zu empfehlen nicht müde wird[1]), ist bereits in der Beurteilung des Epikureismus

des nil admirari geübt (vgl. auch Plat. Euthydem. 278[a]), als willkommene Richtschnur des recte vicere anerkannt und empfohlen wird.

1) Wie wenig indes Horaz trotz aller Anerkennung dieser Prinzipien Bedenken trug, mit Rücksicht auf die gegebenen Verhältnisse auch einmal von ihrer Durchführung abzusehen, zeigt die Selbstverteidigung ep. I. 17. Es mochte ihm wohl unter Hinweis auf seine Verherrlichung epikureischer ἡσυχία und stoischer virtus (eben ep. I. 16) der Vorwurf gemacht worden sein, dass seine Verpflichtungen Mäcenas gegenüber seinen eigenen Worten widersprächen. Die Erwiderung zeigt nun, dass nur eine verkehrte, höchst niedrige Auffassung beider Grundsätze ihre Befolgung im Verkehr mit Höherstehenden nicht ohne Beeinträchtigung der eignen Manneswürde nnd Unabhängigkeit sich denken könne. Nach den Ausführungen Heinzes aber hat es den Anschein, als ob Horaz hier den stoischen Tugendbegriff zu Gunsten epikureischer Ansichten geopfert habe. Davon vermag auch das beigezogene Fragment, Us. Epic. fr. 70: τιμητέον τὸ καλὸν καὶ τὰς ἀρετὰς καὶ τὰ τοιουτότροπα, ἐὰν ἡδονὴν παρασκευάζῃ· ἐὰν δὲ μὴ παρασκευάζῃ, χαίρειν ἑατέον nicht zu überzeugen. Denn abgesehen davon, dass es an sich schon bedenklich ist, in einer ausschliessenden Gegenüberstellung zweier Möglichkeiten diese durch Sätze aus derselben Lehre zu stützen, so ist doch der Sinn der Stelle wohl nur der, dass Horaz das Erstreben eines dem inneren Werte entsprechenden äusseren Ansehens (decus et pretium I. 17, 42) als berechtigt (recte) in den Virtusbegriff mitaufgenommen haben will, soll dieser nicht bloss eine hohle Phrase, (nomen inune ebenda v. 41) sein, die man im praktischen Leben (experiens vir v. 42) nicht brauchen kann. Und so dachten doch wohl auch jene alten Staatsmänner Roms, denen die majestätische Würde stoischer Mannestüchtigkeit „eine willkommene Überzeugung war“ (Windelband). Überdies wäre es doch gewiss höchst zweideutig, wenn Horaz den ganzen 16. Brief für die paränetische Zeichnung des vir bonus verwandt hätte, um uns gleich im nächsten zu sagen, dass für ihn dieses Ideal nicht gelte.

deutlich hervorgetreten[1]). Dasselbe gilt von der näheren Bestimmung des admirari als metus oder cupido[2]), was der stoischen Ansicht vollkommen entspricht und dabei seine genaue Parallele hat in dem Gedanken Epikurs: ἢ γὰρ διὰ φόβον τις κακοδαιμονεῖ ἢ δι' ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν (fr. 485).

Neben der grossen Masse von Lebensgütern, denen gegenüber jenes nil admirari (= ἀπάθεια) am Platze ist[3]), steht nach der ursprünglichen Lehre die Tugend auf der einen Seite als das höchste Gut und auf der anderen das Laster als das grösste Übel. Wie sehr nun auch die spätere Entwicklung sich bemühte, diese rigoristische Abstufung durch Einschiebung entsprechender Zwischenglieder „weltmöglicher" zu machen, so hielten doch mit wenigen Ausnahmen alle Stoiker bezüglich der Laster an der starren Theorie fest,

---

1) Vgl. c. IV. 9, 45 ff.:

non possidentem multa vocaveris
recte beatum; rectius occupat
nomen beati; qui deorum
muneribus sapienter uti
duramque callet pauperiem pati
peiusque leto flagitium timet,
non ille pro caris amicis
aut patria timidus perire.

2) Vgl. Heinze zu v. 9 ff.; ep. I. 16.

3) ep. I. 6, 5 ff.:

quid censes munera terrae,
quid maris extremos Arabas ditantis et Indos
ludicra, quid plausus et amici dona Quiritis,
quo spectanda modo, quo sensu credis et ore?
qui timet his adversa, fere miratur eodem
quo cupiens pacto: pavor est utrobique molestus,
inprovisa simul species exterret utrumque.
gaudeat an doleat, cupiat metuatne, quid ad rem,
si, quidquid vidit melius peiusque sua spe,
defixis oculis animoque et corpore torpet?
insani sapiens nomen ferat, aequus iniqui,
ultra quam satis est virtutem si petat ipsam.

dass diese sämtlich unter einander gleich seien[1]). Und derade in diesem Punkt wendet sich Horaz mit entschiedener Polemik gegen die Stoa sat. I. 3, 76ff.:

denique, quatenus excidi penitus vitium irae,
cetera item nequeunt stultis haerentia, cur non
ponderibus modulisque suis ratio utitur, ac res
ut quaeque est ita suppliciis delicta coërcet?
siquis eum servum, patinam qui tollere iussus
in cruce suffigat, Labeone insanior inter
sanus dicatur. quanto hoc furiosius atque
maius peccatum est: paullum deliquit amicus,
quod nisi concedas habeare insuavis, acerbus
odisti et fugis ut Rusonem debitor aeris,
qui nisi, cum tristes misero venere calendae,
mercedem aut nummos unde unde extricat, amaras
porrecto iugulo historias captivus ut audit.
conminxit lectum potus mensave catillum
Euandri manibus tritum deiecit: ob hanc rem,
aut positum ante mea quia pullum in parte catini
sustulit esuriens, minus hoc iucundus amicus
sit mihi? quid faciam si furtum fecerit aut si
prodiderit conmissa fide sponsumve negarit?
quis paria esse fere placuit peccata[1]), laborant
cum ventum ad verum est: sensus moresque repugnant
atque ipsa utilitas, iusti prope mater et aequi;

indem er zeigt, dass die Anwendung eines derartigen Satzes auf die Wirklichkeit des Lebens sowohl hinsichtlich der Zumessung des Strafmasses als auch hinsichtlich der Beurteilung menschlicher Vergehen und Verfehlungen die notwendige Rücksicht auf die individuelle Verschiedenheit der Person wie der Sache allzusehr vermissen lasse, dass er es für diesen Fall lieber mit Epikur halten will, ist darnach natürlich ἁμαρτήματα ἄνισα εἶναι (fr. 521).

1) Barth a. a. O. S. 166.
Vgl. auch ep. I 16, 55/56:

nam de mille fabae modiis cum surripis unum,
damnum est, non facinus, mihi pacto lenius isto.

sat. I. 4, 129ff.:

ex hoc ego sanus ab illis,
perniciem quaecumque ferunt, mediocribus et quis
ignoscas vitiis teneor[1]).

Dadurch aber, dass nun das vernunftgemässe Leben dem Weisen zur Pflicht gemacht wurde, erhielt der stoische Grundgedanke einen ganz besonderen starken Rückhalt. In Verbindung mit der aus dem pantheistischen Grundbegriff gezogenen Folgerung von der Solidarität des sozialen Organismus ergab sich daraus die wenn auch untergeordnete Verpflichtung, dass man sich möglichst den Aufgaben des Staates widme, in dem man lebe[2]). Eine derartige Forderung stand nun zwar im Widerspruch mit politischem Indifferentismus, dem der Epikureer Horaz natürlich in vorwiegendem Masse huldigte

c. I. 1, 7/8:

hunc si mobilium turba Quiritium
certat tergeminis tollere honoribus.

c. I. 26, 3ff.:

quis sub Arcto
rex gelidae metuatur orae,
quid Tiridaten terreat, unice
securus.

c. III. 8, 17:

mitte civilis super urbe curas[3]).

Doch mochte auch er sich zeitweilig entschliessen, sich nach seinem Sinne zu betätigen[4])

non agilis fio et mersor civilibus undis.

---

1) Vgl. auch oben sat. I 3, 96—98: quis paria S. 63.

2) Barth, a. a. O. S. 145/46; vgl. Chrysipp bei Plutarch, Stoic. repugn. 2; Cic. de fin. III 20, 68.

3) Vgl. noch sat. I 6, c. II 11; Us. Epic. fr. 552: πολιτείαν δὲ φεύγοντες ὡς βλάβην καὶ σύγχυσιν τοῦ μακαρίου. (vgl. auch S. 358, 14/15: quod negant versari in re publica esse sapientis) und Epik. Spruchs. W. St. X S. 196 n. 58 oben S. 48.

4) vgl. oben S. 22.

Ein Erbteil aus der kynischen Schule war es, wenn auch die Stoa daran ging, den normativen Bestimmungen ihrer Ethik in dem Ideal des Weisen eine deskriptive Grundlage zu geben. Allerdings führte hierbei das Bestreben, die einzelnen Tugendbegriffe und wichtigsten Lehren in dieser Idealgestalt zu konzentrieren, zu einem Gebilde, das gegenüber der vornehmen Erscheinung des epikureischen Weisen mehr einer schöngeputzten Puppe gleichsah. Daraus erklärt es sich von selbst, dass die Theorie der Stoiker hinsichtlich dieses Punktes, zumal sie bei aller Folgerichtigkeit die meisten Paradoxe aufwies, von seiten eines Epikureers weniger Anerkennung als spöttische Kritik zu erwarten hatte[1]). Dieses Verhältnis zu dem stoischen Ideal prägt sich denn auch in der anfänglichen Ansicht des Horaz aus. Die Schärfe seines Witzes nimmt zunächst an der Selbstüberhebung Anstoss, die bereits in der Formulierung des Zenon hervortrat, dass der stoische Weise allein reich, allein frei, allein schön sei vermöge seiner Einsicht in das wahre Wesen der Dinge, weiterhin allein der rechte König, Feldherr usw. Horaz mochte darin um so lieber ein Objekt für seine Satire sehen, als jene armseligen Moralprediger und literarischen Dilettanten aus dem Lager der Stoa auf diese exklusiven Vorzüge ihres Ideals sich scheinbar sehr viel zu gute taten

sat. I. 3, 124ff.:

si dives, qui sapiens est,
et sutor bonus et solus formosus et est rex,
cur optas quod habes? „non nosti quid pater“ inquit
„Chrysippus dicat. sapiens crepides sibi numquam
nec soleas fecit: sutor tamen est sapiens.“ qui?
„ut quamvis tacet Hermogenes cantor tamen atque
optimus est modulator, ut Alfenus vafer omni
abiecto instrumento artis clausaque taberna
sutor erat, sapiens operis sic optimus omnis
est opifex, solus sic rex“.

1) Vgl. Barth a. a. O. S. 159.

Im zweiten Sermonenbuche werden dann die natürlichen Ergänzungen dieser Sätze, die heillose Torheit und sklavische Unfreiheit der übrigen Menschen (sat. II. 3 und 7) dazu benutzt, ein oft behandeltes Thema in höchst originellem Gewande erscheinen zu lassen. Das Moment des ridendum geht nur nebenher; zum naheliegenden, lästigen Abschluss des Ganzen lässt Horaz schliesslich die Anwendung der Sätze auf sich selbst zu, eine Anerkennung ihrer Berechtigung ist jedoch darin schwerlich zu erblicken; eigene Schwächen will er nicht leugnen

ep. I. 20, 25:

irasci celerem, tamen ut placabilis essem,

doch bleibt ihm gegenüber Damasipp der grössere Narr und Davus der Sklave, der vom Willen seines Herrn — daran erinnert nachdrücklich der Schluss von sat. II. 7 — mehr abhängig ist als dieser von den wenigen eitlen Wünschen und Neigungen, die man ihm gern nachsehen wird, sollte er sie bei steter Arbeit an der eigenen Selbstvervollkommnung nicht völlig beseitigen können. So spielt jedesmal die Betrachtung, nachdem sie vorher von der Stoa sich die Farben geliehen, zum Schlusse einen Haupttrumpf gegen diese aus, indem die Anmassung stoischen Pharisäertums der Lächerlichkeit preisgegeben wird[1]).

Die gerechtere Beurteilung stoischer Lehre, die der vorurteilslose Standpunkt seiner reiferen Jahre mit sich brachte, äussert sich auch in seinem späteren Verhältnis zur Theorie des Weisen. Wie sehr z. B. der Satz ὅτι μόνος ὁ σοφὸς ἐλεύθερος ihm zu imponieren imstande war, zeigt die paränetische Betrachtung über die Wertlosigkeit des Reichtums c. II. 2.

1) sat. I. 4, 129 ff.:

ex hoc ego sanus ab illis,
perniciem quaecumque ferunt, mediocribus et quis
ignoscas vitiis teneor.

sat. I. 6, 65/66

atqui in vitiis, mediocribus ac mea paucis
mendosa est natura und sat. I. 3 Schluss.

Der Anspruch des Weisen auf die Bezeichnung als rex und beatus, der zuvor die Zielscheibe seines Spottes gebildet, ist hier zugegeben. Die Verachtung des Goldes dünkt ihm jetzt zweifellos als ein regnare[1]). Und von hier aus, wo die Berechtigung des stoischen Satzes zunächst mit Rücksicht auf die Erhabenheit des Weisen über die Güter dieser Welt anerkannt wird, kommt er schliesslich zu der späteren Überzeugung: ne putes alium sapiente bonoque beatum (ep. I. 16, 20). Auf dem Wege hierzu finden wir ihn bereits am Schlusse des ersten Briefes[2]), wo gerade das Ideal des stoischen Weisen ihm als der Inbegriff jener Stetigkeit in der Lebensführung erscheint, auf deren Erwerbung sein sittliches Streben gerichtet ist[3]). So läuft denn nach den weiteren Etappen dieser Entwicklung der 16. Brief in eine Verherrlichung des stoischen vir bonus hinaus, den das Bewusstsein des inneren Wertes, d. i. seine virtus, unabhängig macht von allen irdischen Gütern und gleichgültig gegenüber den Übeln dieser Welt, den Tod nicht ausgenommen; gilt ihm doch vielmehr der freiwillige Tod als die höchste Betätigung seiner sittlichen Freiheit.

Schluss.

Ein Rückblick auf den Gang der Entwicklung in Horazens Verhältnis zu beiden Systemen lehrt uns, daß im Beginn seiner literarischen Tätigkeit unser Dichter, bestimmt

1) Ähnlich c. IV. 9, 37 ff.:

vindex avarae fraudis et abstinens
ducentis ad se cuncta pecuniae,
consulque non unius anni.

Vgl. oben S. 17 ff.

2) Vgl. auch ep. I. 2, 40 ff.

3) Die Häufung der Vorzüge hier im Sinne des bekannten Paradoxon und das damit verbundene Spiel mit dem doppelsinnigen sanus sollen wohl nur einen lustigen Abschluss herbeiführen. Wohin sein Ziel geht, zeigt auch ep. I. 4, 5:

curantem quidquid dignum sapiente bonoquest?

durch die eigene Neigung, durch den Umgang mit gleichgesinnten Freunden und die allgemeine Lage der Verhältnisse der kongenialen Lehre des κῆπος sich offen in die Arme warf. Für alles Stoische hatte er damals nur spöttische Geringschätzung übrig. Doch die Zeiten änderten sich. Die Freuden der Jugend verloren ihren Reiz, der angeborene Trieb zu ethischen Betrachtungen wuchs von Tag zu Tag. Jetzt erfüllen sich an ihm die wie ein Vermächtnis klingenden Worte des Vaters: sapiens, vitatu quidque petitu sit melius, causas reddet tibi (sat. I 4, 115/16). Die alten Freunde, mit denen er in Athen vertraut geworden, werden von neuem aufgesucht (c. II 7 und I 36)[1]). Ein eingehendes Studium griechischer Ethik beginnt, und mit dem unbefangenen Blick des gereiften Mannes sucht er, jeder Einseitigkeit des Standpunktes abhold, das praktisch Wertvollste aus beiden Systemen zu gewinnen, selbst anzuwenden und anderen zu empfehlen.

So möchte denn gerade die Lebensanschauung seiner späteren Jahre nicht unpassend zu vergleichen sein mit einem kraftvollen Baume, der, in seinem Boden festgewurzelt, seine Zweige nach der epikureischen wie nach der stoischen Seite hin ausstreckt und zwischen dessen Blättern als farbenprächtige Früchte die Kernsprüche praktischer Lebensweisheit hervorlugen, die bis auf den heutigen Tag als geflügelte Worte ihren alten Reiz griechischer Originalität, verbunden mit römischer Knappheit des Ausdrucks bewahrt haben.

1) Ähnlich c. III 14.

Lebenslauf.

Ich, Joseph Paul Kohler, kath. Konfession, wurde geboren am 7. April 1885, als Sohn des Landwirts Jakob Kohler und seiner Ehefrau Barbara, geb. Pföhler, zu Wieblingen bei Heidelberg, besuchte daselbst die Volksschule und trat nach privater Vorbereitung durch den dortigen Pfarrer Herrn Fuchs in die Obertertia des Gymnasiums zu Rastatt ein. Von Unterprima an besuchte ich das Gymnasium zu Lahr, Baden, das ich Herbst 1906 mit dem Zeugnis der Reife verliess. Ich widmete mich dann dem Studium der klassischen Philologie und Germanistik, und zwar studierte ich im ganzen 4 Semester in Heidelberg und 5 Semester in Freiburg i. Br. Ich besuchte die Vorlesungen und Übungen bei folgenden Herrn Professoren und Dozenten:

in Heidelberg: Boll, Brandt, Braune, A. Dietrich †, Domaszewski, v. Duhn, Ehrismann, Gerhard, Schöll, Uhlig, Windelband.

in Freiburg i. Br.: Aly, Cohn, Haase, O. Hense, Kluge, Koelbing, B. Schmidt, E. Schwartz, Thurneysen.

Allen meinen Lehrern sage ich meinen ehrerbietigsten Dank, vor allem Herrn Geh. Hofrat Prof. Dr. B. Schmidt, der mich zu vorliegender Arbeit angeregt und jederzeit mir bei deren Abfassung mit Rat und Tat zur Seite gestanden hat.

Viele Anregung bei meinem Studium verdanke ich auch dem Klassisch-Philologischen Verein Heidelberg und der Societas-Graeca Freiburg i. Br. welch' beiden Vereinen ich während meines Studiums angehörte.

Am 21. Januar 1911 bestand ich das Examen Rigorosum.